PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

TRATADOS PLATÓNICOS

•

TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ Y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI
EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 322



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ÓSCAR MARTÍNEZ GARCÍA *(Tratados platónicos)* y CARLOS GARCÍA GUAL *(Tratados antiestoicos)*.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ *(Tratados platónicos)* y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ *(Tratados antiestoicos)*.

Depósito Legal: M. 21909-2004.
ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.
Encuadernación Ramos.



TRATADOS PLATÓNICOS

INTRODUCCIÓN

La tradición nos ha conservado dos escritos plutarqueos sobre doctrina platónica, las *Cuestiones platónicas* y el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»,* al que sigue el *Epitome del tratado «Sobre la generación del alma en el 'Timeo'»,* excerpta de dos capítulos del anterior, ausente, como era de esperar ya que no es obra de Plutarco, del *Catálogo de Lamprias,* pero presente en el *corpus* planudeo. Además de éstos, el *Catálogo de Lamprias* menciona otros más relativos al pensamiento de Platón, los tratados 66, 67, 68, 70 y 221 que trataban respectivamente de la generación del Universo según Platón, de la ubicación de las Ideas, de cómo participa la materia de las Ideas, del *Teages,* y de la teleología platónica.

No se agota aquí la presencia del pensamiento platónico en la obra de Plutarco, porque a esos escritos monográficos hay que añadir otros tratados que, sin estar centrados en Platón, le conceden destacado relieve: *Isis y Osiris, La E de Delfos, Sobre el demon de Sócrates, Escrito de consolación a Apolonio,* si realmente podemos reconocerlo como obra de Plutarco; eso sin contar las numerosas citas y alusiones, prácticamente omnipresentes en la obra de Plutarco; sin contar tampoco la contaminación de la doctrina genuina-

mente platónica con desarrollos ajenos en *Sobre la cara visible de la luna,* en *Los oráculos de la pitia* y en *La desaparición de los oráculos* o, prescindiendo de la aparente crítica, encaminada siempre a confirmar la validez de la doctrina de Platón, en el *Contra Colotes.*

Produce cierta sorpresa el que, siendo indiscutibles la adhesión y el interés de Plutarco por la filosofía de Platón, no sea ésta objeto directo de sus escritos más que en los pocos casos antes citados. Causa de ello podría ser lo que el autor dice al principio del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* donde alude a su discordancia con «la mayoría de los platónicos» de su época a los que, como se ve en el desarrollo de la exposición, no quiere herir[1] . En ello tenemos, a la vez, testimonio de que la actividad de Plutarco se ejerce más que en las coordenadas de la Academia, junto a ella[2], porque, si bien resultan evidentes su simpatía y sus deseos de no entrar en querellas con sus amigos académicos también podemos ver que Plutarco tiene conciencia de sus discrepancias con ellos y que, cuando se decide a entrar en los temas que las suscitan, no teme ponerlas en pri-

[1] Testimonio de ello tenemos en 1025B, donde evita nombrar a los que defienden que la que es difícil de mezclar es la identidad y no la alteridad. Cf. R. Aguilar, *La noción del alma personal en Plutarco,* Tes. doc., Madrid, 1981, pp. 185-186.

[2] En la polémica creada a raíz de la publicación del libro de J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy,* Gotinga, 1978, para quien la influencia de la Academia en Plutarco sólo pudo ser superficial, han vuelto a defender una importante vinculación a los académicos de su tiempo P.-L. Donini, «Plutarco, Ammonio e l'Academia», en F. E. Brenk e I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea,* Ferrara, 1986, págs. 98-99 y D. Babut, «Plutarco y la Academia» en J. García López y E. Calderón Dorda (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza,* Madrid, 1991, págs. 3-12 y la mayoría de los especialistas, que la dan por supuesta.

mer plano si unos u otros acusan a Platón de inconsistencia o si pretenden hacerle decir cosas distintas de las que, a juicio de Plutarco, sostiene no sólo en el pasaje citado, sino el entramado del conjunto de su doctrina.

Por su parte, la abrumadora abundancia de citas platónicas en la obra del queronense es claro indicio de la importancia que en estos momentos de proliferación de escuelas y sectas filosóficas tenía la filosofía de Platón[3] o, por lo menos, algunos aspectos de la filosofía platónica, porque ésta es muy amplia y compleja y cada época ha podido poner el acento en un aspecto distinto. Pues bien, todo indica que en tiempos de Plutarco, un momento en que se va haciendo realidad el sincretismo de los nuevos cultos importados de Egipto y de Oriente con los dioses griegos que ahora ocupan el primer plano, como Asclepios o Dioniso, o con las advocaciones de los dioses tradicionales actualmente preferidas, que son las que apuntan a la benevolencia y providencia divinas; en un momento en que las sectas filosóficas contribuyen a abonar sentimientos de universalismo, haya una especial sensibilidad por los aspectos escatológicos, cosmológicos y metafísicos en la medida en que se relacionan con los anteriores[4]. Todos estos aspectos coinciden en el *Timeo*, un diá-

---

[3] A pesar de suscitar tan gran interés, la segunda de las dos obras de Plutarco incluidas en este tomo es, junto con el anónimo comentario al *Teeteto* parcialmente transmitido por el papiro *PBerol* 9782, que se data en el s. I a. C., nuestro único ejemplo de comentario seguido de textos platónicos para esta época.

[4] Cf. Ch. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36, 1, Berlín-Nueva York, 1987, págs. 184-233, [págs. 188-189]; P.-L. Donini, «Il *Timeo:* unità del dialogo, verosimiglianza del discorso», *Elenchos*, 9, 1988, 5-52; F. Ferrari, «Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*», *Athenaeum* LXXXIX, 2, 2001,», págs. 529-533.

logo que resultaba especialmente atractivo en este momento[5]. Son, en todo caso, aspectos prioritarios para una personalidad como la de Plutarco, un hombre profundamente religioso que está perfectamente al tanto de las corrientes filosóficas de su época.

Por lo demás, el singular relieve que dentro de la obra platónica se concedía en tiempos de Plutarco al *Timeo* no constituye novedad, puesto que todo indica que, incluso en vida de Platón, este diálogo fue objeto de discusiones y críticas, que, al parecer, alentaba él mismo en la Academia[6]: Aristóteles, Crantor, Espeusipo y Jenócrates inician los comentarios más o menos amplios que continúan muchos estoicos, Epicuro, los Alejandrinos y los escépticos y que, después de Plutarco, han de proseguir hasta el s. XVII. Las razones de ese continuado interés son, sin duda, varias; entre ellas, al menos en los primeros comentaristas y críticos, destaca el deseo de resolver las propias oscuridades del tex-

---

[5] Ferrari, «Πρόνοια platonica e νόησις aristotelica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 1999, págs. 63-77, insiste en la lectura de índole predominantemente teológica de la que era objeto el *Timeo* en tiempos de Plutarco. Sobre ello se habían pronunciado ya H. Dörrie, «Der Platonismus in der Kultur und Geistgeschichte der früheren Kaiserzeit», en *Platonica Minora*, Múnich, 1976, págs. 166-210; Donini, «Plutarco e la rinascita del platonismo», en G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I, tomo 3, Roma, 1994, págs. 35-60.

[6] Aristóteles publicó su diálogo *Sobre la filosofía*, en el que criticaba la exposición platónica de la generación del mundo, en vida de Platón. No hace más que iniciar el debate, porque en el *Acerca del cielo* I 9, 279b32 ss., critica a los discípulos que, rechazando la tesis de la generación del mundo en el tiempo, intentaban justificar el que Platón hablara de ello aduciendo «motivos didácticos».

to platónico[7]. En efecto, el discurso de Timeo va dirigido a unos interlocutores familiarizados con los métodos de la ciencia[8], a los que basta una alusión para tener presente una teoría, al corriente de los recientes progresos de las matemáticas, acostumbrados a un vocabulario que difiere, porque también difiere el tema, del que solemos encontrar en el conjunto de los diálogos. Las disparidades entre las interpretaciones de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, asiduos todos ellos de la Academia, nos impiden acudir al recurso fácil de nuestra ignorancia de las «doctrinas no escritas» para justificar las diferencias; dado que los discípulos directos discrepan sobre la interpretación del *Timeo*, la ambigüedad habrá de ser atribuida al propio diálogo, que, por lo demás, ha seguido y sigue suscitando interpretaciones dispares e, incluso, contradictorias entre los comentaristas e intérpretes. Esas ambigüedades sustentan interpretaciones diferentes, de modo que este diálogo confirma la tesis básica de la Teoría de la Recepción y no sería exagerado decir que cada lector del *Timeo* ha leído un diálogo diferente.

Al mismo tiempo, todas esas posibles lecturas[9] han ido adhiriendo al texto inicial de Platón, contribuyendo involuntariamente a hacer más opaco todavía un texto de por sí oscuro; por eso, en su aspiración de explicar la que él entiende

---

[7] Sobre las oscuridades de los textos filosóficos, sus variedades y su caracter voluntario, véase J. Barnes, «Metacommentary», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992, 267-281. No obstante, las oscuridades de Platón, especialmente en el *Timeo*, suelen atribuirse a las dificultades de la materia tratada.

[8] *Timeo* 53c.

[9] El estudio sistemático de las mismas, tanto antiguas como modernas y contemporáneas, ha sido realizado por L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustin 1994[2]. Para las primeras véase también, M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen* Timaios *nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976.

como auténtica doctrina platónica, Plutarco se ve obligado a empezar por apartar ese lastre que hace pantalla y nubla el acceso directo a la misma. En esos casos rechaza el recurso de ocultar la dificultad en «razones expositivas», «didácticas», etc. y la destaca con trazo grueso, convencido de que su lectura es más adecuada y, sobre todo, más *fiel* que la de los que «estudian a Platón asustados y pidiendo socorro» o los que lo toman como pretexto o cobertura de sus propios planteamientos [10].

Lo primero que habrá de destacarse, pues, es esa voluntad de fidelidad [11]. Frente a Jenócrates y a Crantor y a los seguidores de uno y otro, a todos los cuales acusa por igual en 1013B haberse «desviado totalmente de la opinión de Platón», Plutarco parece haber tomado a cuenta propia la advertencia que él mismo predica en la primera *Cuestión* [12]

> lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos, no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosóficos, será difícil comprender lo dicho desde fuera.

Por eso parece adoptar la actitud de ese filólogo cuya necesidad puede percibirse en el pasaje del *Fedro* en el que Pla-

[10] *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1013D-E y 1013B.

[11] «Non sempre Plutarco fu più amico della verità che di Platone» dice A. M. Baattegazzore, «L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze*, Génova 1992, págs. 19-49, concretamente, págs. 32-33, actitud que ejemplifica con la exégesis del *Timeo* y califica a nuestro autor de «fedele a oltranza a Platone». Sin embargo hemos de ver que, pese a su sincera voluntad de fidelidad, también Plutarco altera el texto platónico para hacerle decir lo que él querría que dijera.

[12] 1000B-C.

tón constata que el texto escrito requiere la constante ayuda y protección de su padre frente a las manipulaciones de unos y otros. Como ese filólogo implícito, Plutarco rompe una lanza en su *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* para que la doctrina del maestro se difunda sin mutilaciones ni excrecencias. De este modo, su fidelidad revierte en respeto a la literalidad de lo dicho y se refleja en las constantes citas de otros pasajes de los diálogos en los que cede la palabra al filósofo para que al oírlo en sus propias palabras se conjure el riesgo tergiversar su pensamiento.

Fidelidad a la doctrina y lectura literal podrían sugerir adhesión mimética, incapaz de desarrollar demostraciones originales propias[13]. No es esa la actitud de Plutarco. Tiene su propia opinión sobre una serie de puntos fundamentales, por ejemplo, la famosa *anánkē*, que le permite resolver el difícil problema de la causa y origen del mal, aunque, por sostenerla, pudo incurrir en la misma conducta que critica[14]. Vemos, en efecto, que algunas de esas abrumadoras citas se interrumpen a veces antes de llegar al punto en que las palabras de Platón podrían arruinar la tesis de Plutarco, como ocurre en *Leyes* 896D-E a propósito del «alma perversa»,

[13] Para H. Cherniss, en su introducción al *De animae procreatione in Timaeo*, en *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, págs. 135-136, la interpretación «literal» que hace Plutarco de la creación del alma y del mundo en el *Timeo* no es consecuencia de la lectura literal del diálogo, sino al revés, son la teología y la teodicea de Plutarco las que exigen esa lectura literal. Ya antes, la relación de este tratado con la teología de Plutarco había sido establecida por D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 139-142, especialmente, pág. 287. En el mismo sentido abunda Froidefond, *loc. cit.*

[14] Cf. mi intervención en el V Congreso Internacional de la I. P. S. Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, «Plutarco ante el problema del mal en Platón», en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 1999, págs. 333-342.

etc.[15]. Llegamos así a una señalada característica del método exegético plutarqueo que, como oportunamente ha indicado F. Casadesús[16], «bajo la apariencia de un comentario explicativo, introduce ligeras modificaciones, que acaban conformando un nuevo modo de entender el *Timeo*».

Otras dificultades proceden del vocabulario. A pesar de su voluntad de precisión y claridad, Platón no disponía del repertorio terminológico que su tema requería y tuvo que acudir a los medios a su alcance para conseguir expresar su pensamiento, especialmente a metáforas varias para un mismo objeto que, por ser metáforas y por su variedad, no pueden dejar de crear ambigüedad[17]. Buen ejemplo de ello tenemos en el nuevo elemento necesario para la generación del cuerpo del mundo que es designado como «receptáculo» o «nodriza» —adaptación de un término habitual que es vaciado de su significado y dotado de otro nuevo—, pero ese mismo nuevo elemento es también llamado *chōra,* aunque esta *chōra* del *Timeo* no es «extensión de tierra», «región» o «país», «emplazamiento», etc., sino algo semejante al *ek-*

[15] La mutilación procede a la inversa, omitiendo las palabras inmediatamente anteriores, en la cita de *Político* 273b porque la mención a «la parte corpórea de la mezcla» no le hubiera permitido identificar «el aspecto congénito de su antigua naturaleza» con el alma precósmica. Sobre esta manipulación del texto para adecuarlo a la exégesis sostenida, véase FERRARI, «Struttura e funzione», pág. 548 e «Introduzione», en F. FERRARI y L. BALDI, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo,* Nápoles, 2002, págs. 18-20.

[16] «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.ª AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles,* ob. cit., págs. 247-260, especialmente, pág, 249.

[17] Sobre los reproches que por usar metáforas poéticas dirige Aristóteles a Platón, véase M. DIXSAUT, «D'un antiplatonisme à l'autre», en M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon.* I, *Le platonisme dévoilé,* París, 1993, págs. 9-25, concretamente, págs. 11-12.

mageîon, cera blanda en la que se imprime un sello, a pesar de lo cual conserva de su valor normal una imprecisa relación con lo espacial que me inclina a entender esa enigmática *chôra* como aquello que asegura las condiciones de la espacialidad. Otras veces Platón ha utilizado un término preciso, pero los siglos lo han hecho caer en desuso y han ido imponiendo otro. Plutarco es consciente de este problema, que resuelve aclarando el alcance del término utilizado por Platón y advirtiendo en qué precisas condiciones puede ser sustituido por la palabra moderna que se ha impuesto en el uso. Otros casos son más escurridizos, porque se ha mantenido el significante del término platónico, pero el significado ha podido variar en función de las modulaciones impuestas por los filósofos y escuelas que han ido ejerciendo su actividad en los siglos que median entre Platón y Plutarco[18]. Este problema nos muestra todas sus aristas con respecto al término *ousía* que muchos traductores de Platón evitan verter por *substancia* o *esencia* porque en el uso filosófico de estos términos pesan decididamente las precisiones derivadas de su empleo por parte de Aristóteles, pero cuyas connotaciones pueden estar más o menos presentes en el uso del mismo por Plutarco, incluso cuando está citando a Platón[19].

Al margen de los puntos comunes a las *Cuestiones platónicas* y al tratado *Sobre la generación del alma,* hay un aspecto omnipresente en ambos escritos: diga lo que diga Platón, Plutarco se esfuerza en argumentar de modo que la

---

[18] Un problema similar acerca del término *historia* en *La desaparición de los oráculos* se ha planteado P.-L. Donini en «Problemi del pensiero scientifico a Roma: il primo e il secondo secolo d. C.» en G. Giannantoni y M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica,* Nápoles, 1984, págs. 334-375.

[19] Por eso, pretendiendo traducir a Plutarco, he optado por *esencia.*

conclusión confirme que llevaba razón. Esta actitud, tan diferente de la que trasluce en las críticas de los primeros académicos, y que, como bien dice W. Burkert[20], es compartida por la mayoría de los platonistas antiguos o modernos, es, en el caso de Plutarco, un nuevo testimonio de su indiscutible sentimiento de fidelidad al filósofo que eligió como maestro. Siendo este objetivo fundamental en su exégesis del pensamiento platónico es fácil comprender el interés que pone en desmontar las acusaciones de inconsistencia que se han formulado contra Platón, bien por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien por adoptar actitudes diferentes en el conjunto de su filosofía. F. Ferrari[21] ha estudiado los procedimientos a los que solían recurrir los platónicos y, con ellos, Plutarco, para negar validez a dichas acusaciones.

Traducción y notas

Por su propia naturaleza, cada uno de los tratados reunidos en este tomo pertenece a un género distinto. De las características de los *zētḗmata,* de las fórmulas que alternan para plantear la cuestión, de las que van introduciendo las posibles soluciones, de la jerarquización de las mismas, se ha de tratar en la introducción a las *Cuestiones platónicas.* En cuanto a la introducción del epítome, lo poco que hay que decir desde el punto de vista formal es que tiene el tono desangelado y seco de unos apuntes mal tomados y, por supuesto, sin pretensiones estilísticas. Mayor interés tiene el

---

[20] *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* trad. ingl., Cambridge-Mas., 1972, pág. 323, n. 7: «It seemed self-evident to the Platonist that Plato knew all the correct answers, at least to any important question».

[21] «Struttura e funzione», págs. 538- 549.

Sobre la generación del alma en el «Timeo», que, en realidad, es un híbrido de carta familiar y de lo que hoy llamaríamos artículo científico; del primer aspecto derivan expresiones, fórmulas y recursos como interpelaciones a los destinatarios[22] que, en alguna medida nos aproximan a la lengua coloquial de la *élite* intelectual, una lengua que pudiera ser el paralelo a finales del s. I y principios del s. II d. C. de lo que es la de los diálogos platónicos en el s. IV a. C. Por su parte, el contenido científico impone un determinado modo de desarrollar los argumentos[23] y, sobre todo, un vocabulario técnico cuya precisión se paga con la merma de libertad en el uso de recursos literarios. Todo esto es lo que la traducción presente ha intentado reflejar.

Las numerosas notas aclaratorias que exigen unos textos de esta índole se justifican en las propias dificultades de los temas tratados en las *Cuestiones platonicas* y en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»,* puesto que en ambos casos estamos ante debates de tesis filosóficas o científicas con las que no todos los lectores han de estar necesariamente familiarizados. Intentando centrar un poco mejor la cuestión, el primer problema que se nos plantea es el de las referencias a los pasajes de los diálogos platónicos citados por Plutarco o a las obras de los demás filósofos aludidos; otras notas recogen las referencias a otros pasajes del corpus pla-

---

[22] Estas interpelaciones al destinatario aparecen también en escritos plutarqueos de otro tipo, incluso en las *Vidas.*

[23] Buen ejemplo de ello tenemos en las dicotomías que nos ha impuesto el esquema de la primera parte y en la gradación de los argumentos parciales en la segunda del *Sobre la generación del alma en el «Timeo»:* primero los números; después, por un lado, sus propiedades en la suma con la comprobación de las mismas en la escala diatónica y en las relaciones astronómicas; por otro, sus propiedades en la multiplicación, a lo cual pertenecen las demostraciones gráficas, después, como en el caso anterior, las comprobaciones en las escala musical y en las relaciones astronómicas.

tónico relativos al mismo punto —o susceptibles de aclararlo— tanto si confirman como si invalidan la tesis del polígrafo. Del mismo modo han sido recogidas las referencias a otros pasajes del corpus plutarqueo que puedan confirmar, matizar o aclarar lo que sostiene en un pasaje concreto. Otro bloque de notas procede de la bibliografía generada en torno al pensamiento y a los escritos platónicos, que es inmensa, empezando ya, como se ha indicado anteriormente, en vida de Platón para continuar hasta nuestros días. Con respecto a los antiguos hemos recogido el máximo posible —en lo que reconozco agradecida mi deuda, especialmente, con H. Cherniss— de las referencias a las opiniones que pudo conocer Plutarco y, salvo que sean nuestros transmisores de los planteamientos pitagóricos o arrojen especial luz, he prescindido de los posteriores.

En cuanto a la bibliografía moderna sobre Platón y sobre Plutarco, era inevitable renunciar a toda pretensión de ser, no digo ya exhaustiva, sino de citar todas las obras realmente importantes. Aquí me he limitado a citar en nota, de entre las que he manejado, las que me han servido para ver las cosas más claras.

Al margen de las notas relativas a los aspectos antes mencionados hay otras referidas a los filósofos y matemáticos citados por Plutarco, sobre los que se dan unas mínimas indicaciones.

Por último hay otras notas más cuyo objetivo es dejar constancia de la lección preferida cuando nos apartamos de la edición de C. Hubert-H. Drexler, en la que se basa esta traducción.

M.ª ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL *TIMEO*

INTRODUCCIÓN

Este tratado[1] constituye la respuesta de Plutarco a una solicitud formulada por sus hijos para que sintetizara sus opiniones sobre la doctrina platónica del alma, una cuestión a la que, al parecer, aludía frecuentemente pero que no había abordado sistemáticamente en ninguno de sus escritos. Las primeras líneas insisten en la dificultad del tema, agravada por su discordancia con «la mayoría de los platónicos». Son, en verdad, muchos los problemas que este diálogo plantea: ¿Cómo hemos de leerlo?¿Es un mito, un relato de ficción que, a pesar de todo, nos ilustra sobre cómo es posible que hayan ocurrido las cosas para llevarnos a entender cómo son o es un *eikòs lógos*, un discurso verosímil, porque el tema, que pertenece al feudo de devenir, no es apto para ser tratado en los niveles superiores de la Ciencia? ¿Son el alma y el Mundo generados en el tiempo o son eternos? Y, al hilo, aflora aquí como tema filosófico el propio concepto de tiempo y junto con él, el de mo-

[1] Un tratado que se presenta como una carta a sus hijos. Sobre este escrito como híbrido del tratado filosófico y del comentario textual, así como sobre los precedentes de dicha hibridación, véase FERRARI, «Introduzione», ob. cit., págs. 10-11.

vimiento, que, hasta ahora venían siendo despachados en el sistema platónico al ámbito del devenir y con ello devaluados a *dóxa* como objetos de conocimiento[2]. Etc.

Lo que, en todo caso, queda claro en este diálogo, el único que la tradición califica de *physikós*[3], es la atención filosófica que el Platón tardío concede, por fin, al «mundo de abajo» y cuyo germen puede hallarse en el reconocimiento de la capacidad de automotricidad del alma, que se afirma en el *Fedro*. De ello se desprende una nueva cascada de interrogaciones: ¿Qué es el alma?, ¿cómo y de qué está constituida?, ¿qué destino la aguarda?

Y, además, estos temas se imbrican unos en otros, de modo que la posición adoptada con respecto a uno de ellos condiciona la que podamos adoptar sobre otro. Así, quienes sostengan que Platón admitía la eternidad del Mundo verán en la descripción de la creación del mismo que nos ofrece el *Timeo* una necesidad expositiva que responde a una motivación didáctica y en la disyuntiva de definir el diálogo como mito o como *lógos* se apostarán por el primer término. Por el contrario quienes crean que Platón afirma que el Mundo fue creado —en el sentido de que la materia desordenada y caótica fue sometida a principios de racionalidad y orden— ven el diálogo como un *lógos eikós*.

Cierto es que Plutarco no aborda todas las cuestiones importantes que suscita el *Timeo;* su tema, *sensu stricto,* es el alma del Mundo[4] y a él añadirá una exposición sobre los números de la que se muestra muy ufano. Hay, pues, temas sobre los que no se pro-

---

[2] Conocidas son las críticas a los planteamientos heraclíteos, especialmente al *dedalismo* de las definiciones propuestas en el *Eutifrón* y al *pánta rheî* en el *Crátilo*. El movimiento adquiere explícitamente rango ontológico cuando es considerado uno de los principios en el *Sofista*.

[3] Casualmente el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* es el único tratado plutarqueo de objetivo metafísico que se conserva; cf. P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, París, 1938, pág. 2.

[4] Del alma del Mundo hablará Platón en *Filebo* 30a-b; puede considerarse implícita en *Político* 269d- 273b, donde el mundo es considerado un ser vivo.

nuncia. Hay otros de los que no habla, pero acerca de los cuales queda clara su postura, por ejemplo, el carácter mítico, o no, del *Timeo*. Plutarco lee literalmente el diálogo, rechazando implícitamente la interpretación alegórica y explícitamente el que la generación del alma y del cuerpo del Mundo no sea más que un recurso expositivo. Éste, como el de la identificación de *anánkē* y *chṓra*, son temas en los que entra en debate y se apasiona, porque son puntos en los que unos u otros se creen autorizados para acusar a Platón de contradecirse. Otras veces discute con más sosiego, por ejemplo, cuando trata de cuestiones de terminología que, como veíamos, se resuelven precisando el alcance del término platónico y en qué circunstancias puede ser sustituido por el que se ha impuesto posteriormente.

Aunque, obviamente, ignoramos la fecha de su redacción, la cronología relativa del tratado no plantea problemas, puesto que el preámbulo, al explicarnos que responde a la petición de los hijos, está ya probando que se trata de una obra de madurez[5]. Implica, en efecto, que los muchachos están familiarizados con los estudios de Plutarco, que conocen sus escritos anteriores y conocen las posturas de la mayoría de los interpretes del *Timeo*[6].

Estructura y contenido del tratado

La estructura de este tratado ha estado mucho tiempo oculta por un desplazamiento de los cuadernillos que afecta a todos los manuscritos y que provocaba notables incongruencias entre los capítulos 10 y 11. El primer editor que advirtió este accidente y lo corrigió fue A. D. Maurommatos, en 1848; independientemente, también B. Müller lo advirtió y enmendó en su edición de 1870. El orden restablecido conserva, sin embargo, el recuerdo de la etapa anterior en sendas lagunas provocadas en la juntura de los cuadernillos —especialmente importante es la que se ha creado entre los capítulos 10 y 21— y en el mantenimiento de la numeración de capítulos y páginas anterior.

[5] Cf. P. Thévenaz, ob. cit., pág. 9.

[6] Cf. *Sobre la generación del alma...* 1012d y 1027a.

Una vez restablecida la secuencia original del tratado[7], J. P. Hershbell[8] estableció las líneas maestras del esquema del tratado, cuya estructura básica resulta muy clara: Comprende, tras el preámbulo, dos partes perfectamente delimitadas[9], precedida cada una de ellas por la cita literal del pasaje del *Timeo* en el que Plutarco basa su interpretación. De estas partes, sólo la primera guarda relación directa con la pregunta de los hijos; la propia cita de *Timeo* 35 a-b, indica que dicha petición se refería concretamente a la generación o creación del alma y no a las muchas otras cuestiones que puede plantear la psicología según Platón.

Primera parte: El alma según Platón.— La solicitud de los hijos de Plutarco sugiere la asunción de una única e inamovible teoría platónica del alma[10], que los hechos niegan: del *Cármides* al *Gorgias* el alma ha variado en la medida en que, frente al hombre unitario que sustenta la consideración de los médicos tracios discípulos de Zalmoxis en el *Cármides,* el *Gorgias* nos plantea un hombre «en díptico», unión interina de un cuerpo y un alma, «más real e importante» que el cuerpo; la doctrina de la anamnesis del *Menón* nos muestra la transmigración de ese alma, cuya inmortalidad intenta demostrar el *Fedón.* Y mientras la *República* la describe unas veces como tripartita y otras como bipartita, el *Fedro* inaugura un nuevo enfoque centrado en la automotricidad del alma. Al mismo tiempo el *Fedón* nos ha hablado del alma como «no

---

7 Hoy leemos los capítulos 1-10 (= págs. 1012B- 1017C); después 21-30 (págs. 1022E-1027F), seguidos de 11-20 (1017C-D- 1022E) y, por último, 30-33 (1027F-1030C).

8 «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo.* An Analysis of Structure and Contents», *ANRW* II 36. 1, 1987, págs. 234-247.

9 Cf. Ferrari, «Introduzione», ob. cit., pág. 10.

10 Cf. Aguilar, ob. cit., pág. 165: « Plutarco no considera diacrónicamente la obra de su maestro y la utiliza como si fuera un sistema coherente de pensamiento sincrónico», y Ferrari, «Struttura e funzione», pág. 537: «La convinzione che la filosofia contenuta nei dialoghi fosse qualcosa di unitario e sistematico si impose nell'ambito del platonismo antico tra il I sec. e il II d. C.».

compuesta» y, por ello inmortal y «emparentada» con las Ideas; en cambio, la *República* parece implicar que es compuesta y, de hecho, en la exposición que le permite establecer que el alma tiene las mismas virtudes y es justa del mismo modo que la ciudad, Platón acude a los términos *eídē, «tipos», génē, «géneros»,* y *mérē, «partes».* No obstante, las advertencias de Sócrates al iniciar esa exposición[11], que reitera en 504c, y la importantísima observación que hace en 611b-c[12] nos permiten entender que las supuestas partes del alma son impulsos o tendencias, vectores en un campo de fuerzas, como es explícito en el inicio del famoso símil[13] del alma con un carruaje alado que encontramos en el *Fedro*[14]: «Admitamos que se parece a la *conjunción de fuerzas* de un tronco alado de corceles y su cochero». En cambio, en el *Timeo* las «partes del alma» son auténticas partes, obra la primera y principal del Demiurgo o Artífice y las otras dos de los dioses jóvenes. Algo similar encontramos en el *Político* donde se distinguen claramente elementos de «origen eterno» y elementos de «origen animal».

Pues bien, para Plutarco, el alma «según Platón» es solamente la del *Timeo* y, en este tratado, lo que de veras le interesa es el alma del Mundo, que ha sido hecha por el Artífice.

Plutarco entra en materia transcribiendo literalmente el pasaje del *Timeo* en el que Platón describe el proceder del Demiurgo para

[11] *República* 435d: «con métodos como los que venimos empleando ahora en la exposición no vamos a alcanzar nunca nuestro propósito, sino que el camino que lleva hasta allí es otro más largo y complicado...».

[12] *República* 504c: «No es fácil, ..., que sea eterno algo compuesto de muchos elementos y, como se nos muestra ahora el alma, con una composición que no es la mejor... El que el alma es inmortal, nos lo imponen no sólo nuestro reciente argumento, sino que también lo podrían hacer otros más; pero para saber cómo es de veras es menester contemplarla, no como la vemos ahora degradada por su comunidad con el cuerpo, sino ... pura...».

[13] El símil no es más que un *pis aller,* pero «la exposición completa de todos los aspectos de su naturaleza sólo un dios podría hacerla, y sería larga». Como en *República,* PLATÓN advierte al lector sobre las limitaciones de la explicación que le ofrece.

[14] *Fedro* 246a.

conformar el alma. Las dificultades que el pasaje en cuestión suscita[15] justifican sobradamente la variedad y disparidad de interpretaciones a las que ha dado lugar. Nuestras dificultades no proceden de la esencia inmutable y eterna en la que hemos de ver la proyección en el mundo de lo creado de las Formas o Ideas, sino de la esencia divisible porque la expresión platónica sugiere[16] la presencia de un elemento corporal en la constitución del alma, cuando, al parecer, lo que pretende es destacar la idea de divisibilidad[17]. En todo caso, Plutarco rechaza la posibilidad[18] de entender que el alma sea mezcla de esencia inteligible y esencia sensible, porque esta fórmula es aplicable al alma y a cualquier otra cosa. En este mismo sentido abunda cuando, más abajo, insiste: «de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible; el alma, en cambio, escapa a toda percepción», o cuando, polemizando con los que entienden que son las Ideas, y no sus imágenes o copias, las que entran en la

[15] W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy. Volume V. The later Plato and the Academy = Historia de la Filosofía Griega. V. Platón. Segunda época y la Academia* [trad. esp. ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ], Madrid, 1992, pág. 308, dice, al hablar del *Timeo* que ésta es «... la frase más difícil y debatida de todo el diálogo. Sea cual sea la lectura e interpretación que se haga de la misma, la reflexión posterior sugiere dificultades irresolubles». La interpretación de Plutarco, que se inspira en la mezcla de los cuatro elementos constitutivos del cuerpo, aparece en 1025B.

[16] Cf. CORNFOD, *Cosmology* págs. 59-66 y BRISSON, *Le Même et l'Autre*, pág. 272.

[17] Desde este punto de vista la mención de los cuerpos se justifica en el hecho de que dicha divisibilidad es especialmente perceptible en los cuerpos sometidos a evolución y cambio.

[18] Cf. PROCLO, *In Tim.* 2, 117 DIEHL; CORNFORD, *Cosmology*, pág. 63; GUTHRIE, *Historia* V... [trad. esp.], págs. 312-313, la clave de cuya interpretación reside en *Timeo* 37a-c, un pasaje en el que Platón describe cómo el alma del mundo, «cuando al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tiene naturaleza dispersa o con algo que es indivisible...», justificando en la mención de la esencia indivisible y la esencia divisible la capacidad que tiene el alma para distinguir un particular de otro y un particular de una Idea.

chōra, dice en 1023A: «los que creen que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo». Con todo ello queda claro que Plutarco nos exige distinguir entre el elemento material, que en parte coincide con la *hylḗ* aristotélica, y la esencia divisible, cuya naturaleza debe ser vinculada al carácter múltiple del *ápeiron* —lo ilimitado— en *Filebo* 24e-25a.

Frente a quienes, como acabamos de ver, sostienen que el alma es mezcla de ser y devenir, Ferrari[19] da a entender que la mezcla es un modo de expresar el caracter *metaxý* del alma[20] «un'essenza intermedia, ontologicamente collocabile tra il piano intelligibile e quello sensibile», a cuyo caracter intermedio entre ser y devenir corresponde la función cosmológica del alma, encargada de transmitir al cosmos sensible la racionalidad y normatividad que regulan el mundo inteligible. En mi opinión, en cambio, el principal cometido del proceso de mezcla es de índole ontológica, manifestar que el Demiurgo al plantearse la construcción del alma pone cuidadosamente los medios para que ésta sea *hèn ek pollôn*. De hecho, si mi interpretación[21] de los intervalos es aceptable y cabe pensar que los segmentos conmensurables, los primeros que corta en la amalgama de las tres esencias el Demiurgo, eran indispensables para la posterior inserción de los segmentos inconmensurables, podemos entender que fuera asimismo necesaria la presencia de la esencia divisible en la mezcla para que la indivisible pudiera cumplir su función unificante.

Por otra parte, como la oposición entre esencia indivisible y esencia divisible se expresa también en la oposición entre «inmutable» y «sometida a proceso de cambio», es posible entender la expresión platónica de acuerdo con lo que Timeo expone en 37a-c y, de nuevo, en 43a-c sobre las funciones cognitivas del alma, cuyo primer eco encontramos en este tratado en la síntesis de la in-

---

[19] Ferrari, «Introduzione», *ob. cit.*, págs. 35-36.

[20] Para Froidefront, art. cit., pág. 198, n. 48, la función de intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, que Plutarco sugiere en este tratado, es precisado en el *Isis y Osiris*, donde se convierte en una de las piezas esenciales de la filosofía y de la teología de Plutarco.

[21] *Vide infra*.

terpretación de Crantor de Solos, y que Plutarco menciona en 1024 cuando dice de la esencia divisible que «no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo sensible».

Una vez que ha refutado la tesis de Jenócrates —el alma es número que se mueve a sí mismo— y la de Crantor —para poder captar tanto lo inteligible como lo sensible el alma tiene que ser mezcla de ambos— y los demás errores en que incurren uno y otro —ni el alma ni el mundo han sido generados y la exposición platónica no es más que un expediente para explicar las facultades del alma—, Plutarco procede a dar su propia interpretación. Para ello va citando los pasajes del *Timeo* que le parecen relevantes, a cada uno de los cuales sigue la correspondiente aclaración apoyada en la mención de los pasajes de otros diálogos susceptibles de apoyar la interpretación de Plutarco.

La estructura formal de esta exposición reproduce la del conjunto del tratado, porque, de nuevo, encontramos dos partes, subdivididas, a su vez, en dos apartados en la mayoría de los cuales el esquema se reproduce porque Plutarco aborda en dos momentos la explicación relativa al alma del Mundo y la paralela respecto al cuerpo del Mundo. Así obtenemos el siguiente esquema:

1. La generación del alma según Platón
   1.1. El Mundo ha sido creado por el dios
      1.1.1. Por creación del alma hemos de entender la imposición de orden, razón y armonía al alma precósmica, ese principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual Platón ha llamado muchas veces «necesidad» e, incluso, en cierto pasaje de *Las Leyes*, «alma desordenada y perversa».
      1.1.2. Por creación del cuerpo del mundo hemos de entender la imposición de formas y figuras regulares al receptáculo material que, como tal, tenía ya dimensión, extensión y espacialidad.

1.2. Constituye un error gravísimo el confundir la materia y la «necesidad»: el origen del mal.
  1.2.1. La materia corporal es lo que Platón llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»; la del alma, «ausencia de límite», «necesidad» y «alma desordenada y perversa».
  1.2.2. La primera, como carece de toda calidad y de capacidad propia, es neutra. La «necesidad» es causa del mal.
  1.2.3. Conclusión de 1.2.: Platón no merece los reproches de Eudoro.
1.3. Conclusión de 1:
  1.3.1. El modo de entender el acto de creación anteriormente expuesto nos impide acusar a Platón de contradecirse, pues con tanta razón dice en el *Fedro* que el alma —precósmica— no ha sido generada como dice en el *Timeo* que el alma dotada de orden, razón y armonía lo ha sido.
  1.3.2. Lo mismo cabe decir con respecto al cuerpo del Mundo.

2. Facultades del alma e ingredientes de la amalgama
  2.1. Capacidad cognitiva y las esencias indivisible y divisible
    2.1.1. Conocer lo inteligible
      2.1.1.1. Crítica a los discípulos de Posidonio que consideran al alma un ser intermedio entre lo sensible y lo inteligible.
      2.1.1.2. Crítica a quienes consideran que el alma es una Idea.
    2.1.2. Juzgar lo sensible: Nuevo argumento contra Jenócrates y Posidonio porque ni en los límites ni en los números hay huella alguna de la capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo sensible.
  2.2. Alteridad e identidad se relacionan con diferencia y orden. La identidad procede de la unidad y la alteridad de la díada.

2.2.1. Alteridad e identidad y las primeras facultades del alma: discernimiento y movimiento. Naturaleza de la imaginación y del recuerdo.
2.2.2. La naturaleza indivisible y la divisible median entre alteridad e identidad y permiten la trabazón del alma, que fue modelo de la del cuerpo.

2.3. Las facultades del alma encarnada. La copresencia de la esencia indivisible y de la divisible como clave de las antitéticas facultades del alma: no hay afección humana totalmente exenta de razonamiento ni actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor; el alma es simultáneamente contemplativa y práctica; etc.

2.4. Conclusión de 2: Por ser combinación de la esencia divisible y de la indivisible, de alteridad e identidad, el alma es vida consciente del Universo. Pruebas con respecto al alma humana; id. con respecto al cielo.

3. Conclusión de la exposición sobre la generación del alma.

Segunda parte: los números.— La primera parte termina con una alusión a los números en la que Plutarco encuentra excusa para exponer su opinión sobre ellos; al hilo de la misma encontraremos cumplida información sobre las especulaciones aritméticas, musicológicas y astronómicas basadas en lo que Platón dice en *Timeo* 35b-36c.

Tras la consabida cita del pasaje del *Timeo,* aparece el sumario de los puntos que van a ser tratados:

a) ¿Cúales son los números que Platón inserta en los intervalos dobles y triples y cúales son los que dan lugar a las proporciones descritas?

b) ¿Hay que disponer esos números seguidos en una sola fila, o en dos, en un esquema con forma de lambda?

c) ¿ Cúal es su función en la constitución del alma?

Plutarco se entretiene en el desarrollo de la primera cuestión porque, aun reconociendo que lo que realmente le interesaba aquí a Platón es la relación proporcional que los números y medias de-

terminan, espera que su exposición pueda aclarar mejor el texto y, sobre todo, porque encuentra en él la ocasión de una especulación «que no carece de encanto filosófico». En contrapartida la segunda es la más breve; Plutarco adhiere aquí a la tesis de Crantor, porque le parece que es la que cuadra mejor con el texto platónico. En cuanto a la tercera, Plutarco rechaza todas las interpretaciones astronómicas para, en una especie de construcción anular, afirmar que la importancia de esas relaciones y números reside en que expresan la trabazón y concordancia del alma, lo cual enlaza con las palabras finales de la primera parte.

En la complacencia de Plutarco en este desarrollo de aritmología podemos confirmar la información que él mismo nos proporciona en el *La E de Delfos* 387F donde refiere que en su juventud se sintió fuertemente atraído por las ciencias matemáticas, gusto que atribuye a la influencia de su maestro Amonio. Podemos poner en paralelo esta afirmación con el juicio de valor positivo que, como acabamos de ver, la considera una especulación «que no carece de encanto filosófico». Pero Plutarco, que dedica unas veinte páginas a operar con esos números, no precisa en qué estriba ese «atractivo» que parece devaluar cuando, como para disculparse, asegura que su exposición puede servir de base a ejercicios prácticos por parte de sus hijos.

De todos modos, esa supuesta utilidad práctica no basta para responder a la primera pregunta que surge en el lector «¿qué significa, a qué apunta este excursus?», pregunta que, a su vez, conduce a otra previa «¿qué alcance hemos de reconocer a los números que utiliza Platón en el *Timeo?».* Para ésta se han propuesto respuestas de todo tipo, que, como suele ocurrir, han sido criticadas por los defensores de otras hipótesis. Parece indicado partir de la opinión de Aristóteles[22] para quien en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà toùs harmonikoùs arithmoús»,* expresión que debemos entender como «de acuerdo con el tipo de proporciones matemáticas

[22] Aristót., *Acerca del alma* I 3, 10.

que llamamos armónicas». Pero Plutarco rechaza la interpretación matemática cuando, en este mismo tratado[23], advierte

> Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era muy especialmente adecuado para la constitución del alma.

Muchos sufragios ha tenido la interpretación basada en la teoría de la Música, que nos permite vincular estas relaciones con los pitagóricos y alcanzar la armonía de las esferas[24]; pero no faltan quienes piensan que lo que aquí dice Platón nada tiene que ver con la Música[25], empezando por el propio Platón, quien en *República* 531c rechaza para sus futuros guardianes el modo de estudiar la armonía que practican los que «buscan números en los acordes percibidos por el oído, sin remontarse a las preguntas de qué números son concordes y cúales no y por qué lo son los unos y no los otros». Otros más nos proponen que veamos esos números como transposición de la teoría musical a la Metafísica; sin embargo, no conviene olvidar que en un conocido pasaje de la *República*[26] Platón habla de ésta como «lo que viene detrás de los números» y que, como indica la calificación de *physikós* que la tradición ha otorgado a este diálogo y como confirma la cita de Plutarco que acabamos de recoger, con la creación del Mundo abandonamos el ámbito de las Ideas para adentrarmos en el de lo creado.

---

[23] *Sobre la generación del alma...* 1028A.

[24] Aunque las proporciones en cuestión puedan aplicarse a la escala musical, esto sería, desde el planteamiento del *Timeo*, algo secundario, porque el Demiurgo construye estas proporciones antes de haber creado el cuerpo del Mundo y, por lo tanto, antes de que existan cuerpos regulares, dotados de movimientos regulares que puedan emitir sonidos regulados rítmicamente.

[25] En este mismo sentido véase, B. Kytzerl, «Die Weltseele und der musikalische Raum », *Hermes* 87, 1959, 405-406, y Burkert, ob. cit., págs. 307-308, que nos invita a considerar otro tipo de «Música cósmica», el ritmo de las estaciones, que depende del curso del Sol.

[26] *República* 507b.

Por otra parte, dado que, mientras los primeros intervalos determinados por el Demiurgo son conmensurables tomando como unidad de medida el primero[27] y que los que resultan de la introducción de las medias aritméticas y armónicas en los que son «duplos y triplos», esto es, la introducción en ellos de intervalos de 3/2, 4/3 y 9/8, son conmensurables en unos casos pero no en otros, los intervalos *de la tercera generación,* es decir, los que resultan de la tercera operación del Demiurgo que «rellenó todos los de 1+1//3 con intervalos de 1+1//8, dejando en cada uno de ellos una fracción que forma un intervalo[28] definido por la relación del número 256 al número 243», son siempre inconmensurables[29]; dado, pues, que en la segunda y la tercera etapas estamos siempre ante casos de división de segmentos en partes desiguales, en los que se resta un segmento mayor que su mitad, cabría poner esto en relación con un caso singular de lo anterior, la división de segmentos en media y extrema razón, la famosa *Sección áurea* que da cuenta de la planta del Partenón, etc., para pasar, desde aquí, al libro del monje boloñés Luca Pacioli di Borgo *La divina proporción* y, tras él, a Kepler y a todos los que han buscado la realidad de esa proporción en la Música, en las obras de Arte, en el orden cósmico o en la Naturaleza. Con ello entroncaríamos con todos los que, sobre una u otra base, conceden valor simbólico a los números del *Timeo*.

Por mi parte, pienso que la clave pudiera estar en lo que nos dice el propio Platón en *Timeo* 37a

---

[27] Los demás miden respectivamente 2, 3, 4, 9, 8 y 27 unidades.

[28] A este intervalo, el *leîmma* o *resto,* se le atribuye a veces el valor de 13, que es la *diferencia* entre los dos números cuya razón define al segmento en cuestión. Para que el segmento cubierto por 9/8 y el segmento del resto fueran conmensurables el *cociente* de la razón tenía que ser un número entero.

[29] Del interés platónico en el problema de las magnitudes conmensurables e inconmensurables tenemos pruebas en *Teeteto* 147c-148a y en *Leyes* 819d-822d, cf. especialmente 820c y la exposición de K. POPPER, *ob. cit.*, págs. 494-498.

De este modo nacieron el cuerpo visible del cielo y ella (el alma), que es invisible pero participa de razón y armonía, y que es el mejor de los seres engendrados por el mejor de los seres inteligibles y eternos. Así pues, dado que el alma es producto de la mezcla de esos tres ingredientes, la naturaleza de lo mismo y la de lo otro y la sustancia y que *anà lógon meristheîsa kaì syndetheîsa...*

Entiendo que la simultánea presencia de divisiones proporcionadas y de su unificación en un todo[30] es aplicación de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* que en *Gorgias* 506d-e nos da acceso a la definición general de la *aretḗ* de todos los seres, *aretḗ*[31] que en el *Timeo* se predica del alma del Mundo mediante la formulación matemática de dicha doctrina. En este planteamiento general la importancia de la exposición relativa a las proporciones determinadas por las divisiones invita a constatar en la copresencia de segmentos conmensurables y no conmensurables que, mientras los elementos conmensurables favorecen la divisibilidad del objeto, son los inconmensurables los que preservan la unidad y, contra Demócrito cuyos átomos se agrupan en conglomerados virtuales, necesariamente divisibles e inestables, de la estabilidad de dicho objeto. No se trata, en mi opinión, de una transposición de las Matemáticas a la Metafísica aupando las primeras al nivel de la segunda o rebajando la Metafísica al nivel de las Matemáticas, sino de otro modo de verbalizar los mismos contenidos ontológicos: mientras en el *Gorgias* Platón recurre al lenguaje común para verter conceptos metafísicos —cf. la aproximación a la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* por medio de la analogía técnica en 503e-504a—, en el *Timeo* opta por el lenguaje abstracto de las Matemáticas y, en éste, prescinde de la cuantificación numérica que pue-

[30] En *Banquete* 192e y en *República* 443e *bueno* es lo que ha llegado a ser uno.

[31] Como acabamos de ver el alma «es el *mejor* de los seres engendrados».

dan expresar los cocientes y prefiere el lenguaje, más abstracto aún, de las relaciones entre números[32].

En otros términos, creo que la pormenorizada exposición de las proporciones que resultan de los intervalos trazados en la amalgama de las sustancias constituyentes del alma del Mundo viene a completar, con respecto al alma, la exposición general anticipada en *Timeo* 31c-32a

> no es posible que dos elementos solos constituyan una composición como es debido sin un tercero, porque es menester que medie entre ambos un vínculo que los reúna; pués bien, *el mejor vínculo es el que produce la más completa unidad posible entre sí mismo y los términos vinculados, y eso, la proporción es la que, por su propia naturaleza, lo realiza a la perfección.* En efecto, siempre que de tres números cualesquiera..., el de en medio es tal que lo que es el primero con respecto a él, lo es él con respecto al último y, a la inversa, lo que es el último con respecto al medio, lo es éste con respecto al primero, entonces, dado que el medio se convierte en primero y último y el primero y el último se convierten ambos en medios, necesariamente coinciden todos en ser lo mismo con respecto a los otros y, al ser lo mismo unos con respecto a otros, todos forman una unidad.

A esta exposición sobre la proporción continua sigue en el *Timeo* otra sobre la proporción discontinua que Platón necesitaba para construir el cuerpo del Mundo, que ha de ser un sólido y, re-

---

[32] J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, reimpr. Hidesheim, 1967, págs. 309-310 y págs. 316-318 sobre la proporción como relación unificante. Por su parte, H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968, insiste en la transposición que hace Platón de las concepciones del número o de la armonía de los pitagóricos a lo ontológico, cf. págs.105 ss. («Platos dialektische Ethik») y 258 ss. («amicus Plato, sed magis amica veritas»).

quiere, por tanto, dos términos medios[33]. Podemos prescindir de ella y pasar directamente a la conclusión[34] que es la que se encarga de destacar la estabilidad y permanencia del cuerpo del Mundo[35],

> ... nació el cuerpo del Mundo, acordado por la proporción ..., de modo que es indisoluble para todo el que no sea el que lo ensambló.

En resumen, la morosa descripción sobre las proporciones utilizadas en la constitución del cuerpo y, sobre todo, en la constitución del alma del Mundo me parece responder a la voluntad platónica de demostrar que el Demiurgo ha conseguido que tanto el cuerpo como el alma fueran *hèn ek pollôn*[36] y, por lo tanto, que sean y sean buenos, porque, como en la famosa compararación del discurso con un ser vivo que encontramos en el *Fedro*[37], están constituidos por los elementos que deben constituirlos, que, además, están en el lugar que deben ocupar y que son congruentes entre sí y con el conjunto.

---

[33] La gran diferencia entre los dos medios de la proporción que fragua la unidad del cuerpo del Mundo y las dos medias establecidas para conseguir la de su alma estriba en que en el primer caso esos dos medios forman parte de una sola proporción geométrica discontinua, mientras que en el caso del alma cada una de las medias corresponde a una proporción distinta —una aritmética y otra armónica—, aunque los intervalos que una y otra determinan quedan unificados cuando el Demiurgo los «rellenó» con los de 9/8.

[34] *Timeo* 32c.

[35] La afirmación paralela con respecto al alma aparece en *Timeo* 37a.

[36] Cf. *Timeo* 33c y 35b. Ferrari, «Commento», págs. 327, se acerca en cierto modo a la opinión que sostengo: «L'inserimento dei medi tra i *diastémata* prodotti dalla prima operazione dovrebbe avere la funzione di compattare la struttura dell'anima...», una idea que Brisson, *Le Même,* pág. 327, prefiere expresar metafóricamente: «Et au niveau de l'âme du monde, la structure mathématique permet de surmonter la *bia* qu'implique le mêlange 'au même de la nature de l'autre rebelle au mélange'».

[37] *Fedro* 264c.

Procede preguntarse ahora si también Plutarco percibió la relación que hay entre los intervalos platónicos y la doctrina ontológica de *kósmos-táxis*. Las fórmulas que concluyen los dos grandes bloques de su tratado[38]

> el alma... fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

y[39]

> producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma

me inducen a pensar que, efectivamente, es muy posible que así fuera. En ello podríamos tener una de las claves del acusado prurito por acotar la argumentación a los estrictos márgenes del método puramente científico que aplica la más excelsa de las ciencias dianoéticas, la Matemática, que es, sin duda, lo primero que llama la atención en el desarrollo sobre los números del tratado *Sobre la generación del alma*. Este primer objetivo puede explicar la escasísima presencia de datos simbólicos en el mismo, si es que cabe conceder tal carácter a observaciones como la de que doscientos diez es el número de días de gestación en el que nacen completamente formados los sietemesinos[40] o que el veintisiete es el ciclo de la luna[41] o bien a puntualizaciones terminológicas encargadas de hacernos saber que los pitagóricos llamaban al trece «resto», al treinta y cinco «armonía», al seis «matrimonio» porque es produc-

---

[38] *Sobre la generación del alma...* 1027A.

[39] *Ibid.* 1030C.

[40] *Ibid.* 1018B.

[41] *Ibid.* 1018E.

to de un número par por uno impar[42] o al cinco «tremor», «esto es, «sonido», porque creían que el primero de los intervalos del tono que suena es el quinto[43]», sin que aparezca, en cambio, la menor alusión a hechos del tipo de la utilización del pentagrama, e. e., el pentágono estrellado, como símbolo de la salud[44] y como santo y seña con el que se reconocían los pitagóricos[45]; lo único que realmente podemos citar en este sentido en el *Sobre la generación del alma* es que al hablar de la *tetraktýs* Plutarco la califica de «venerada por los pitagóricos». La voluntad de ceñirse en este tratado a métodos puramente científicos puede explicar la ausencia de elementos genuinamente simbólicos porque, como ha constatado P. Kucharski[46] y corrobora Y. Vernière[47], las elucubraciones de aritmología alegórica a las que se dedicaban los pitagóricos no reposaban en un razonamiento racional, sino afectivo, basado en el sentimiento y en la imaginación analógica.

Esto contrasta con lo que es fácil constatar en otros tratados, concretamente en el *Isis y Osiris*, en *La E de Delfos*, en *La desaparición de los oráculos* en los que Plutarco no teme apelar a los valores simbólicos de los números y de las figuras geométricas[48]; y asimismo con el contenido de un fragmento de Plutarco que nos

---

[42] *Ibid.* 1017F-1018A.

[43] *Ibid.* 1017E.

[44] Cf. LUCIANO, *Pro lapsu inter salutandum.*

[45] Cf. ARISTÓXENO, *P. A.* en JÁMBLICO, *Vida Pitagórica* 230-232.

[46] P. KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade,* París, 1952, pág. 43, citado por Y. VERNIÈRE.

[47] Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1977, págs. 27-28.

[48] La relación de los casos puede verse en Y. VERNIÈRE, *Ob cit.*, págs. 28-30. Como apunta R. M. JONES, *The platonism of Plutarch and Selected Papers,* Nueva York-Londres, 1980, pág. 14, n. 47, el propio Lamprias, que es el que ha acudido a la teoría de los números en el *La E de Delfos* no le concede demasiada importancia y tanto en *Charlas de sobremesa* 740 como en 743 son rechazadas las explicaciones basadas en dicha teoría. Esto lo lleva a concluir (pág. 15) «number speculation had very little importance for Plutarch».

ha sido transmitido por Estobeo[49] en el que Vernière[50] ha podido detectar una confesión de simpatía para con el simbolismo pitagórico.

Para intentar explicar la disparidad evidente en la conducta de Plutarco con respecto al simbolismo pitagórico en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* y en los demás tratados citados puede ser útil recordar una serie de hechos como son el que las relaciones de Platón con los pitagóricos que sobrevivieron a la matanza de Tarento en Magna Grecia y con los que se establecieron en Tebas y en Fliunte tuvieran eco en el interés de varios de sus discípulos —Espeusipo, Jenócrates, Heraclides Póntico, Aristóteles— por la figura de Pitágoras y por relacionar las doctrinas de los pitagóricos, especialmente, la de los Números, con la filosofía platónica; o el que el platonismo del s. I d. C. no fuera inmune al eclecticismo y al sincretismo tanto filosófico como religioso y el que en sus representantes más conspicuos sea perceptible un claro influjo del pitagorismo que resurge ya en el siglo anterior[51] y que, a su vez, los pitagóricos de esta época practicaran un pitagorismo platonizante[52]; o, también, el que el fragmento recién mencionado, tras comparar el tipo de enseñanza que proporciona el simbolismo pitagórico con un proceso de iniciación, precise que de lo que se trata es de que lo dicho resulte inmediatamente claro e identificable para los adeptos y anodino y romo para los extraños, de lo que podría deducirse, junto al caracter esotérico de los arcanos de la doctrina, un testimonio de la necesidad que tuvo la secta de protegerse, lo cual concuerda con las noticias que tenemos de que pitagóricos destacados —Nigidio Fígulo, por ejemplo— fueron ex-

---

[49] Estobeo III, I, 199 = Plut., *Frag.* 202, Sandbach.

[50] Ob. cit., pág. 22.

[51] Sobre la continuidad de la tradición pitagórica véase Burkert, «Hellenistiche Pseudopythagorica», *Philologus* 105 (1961), 16-43 y 226-246.

[52] Sobre este tema véase J. M. Dillon, «'Orthodoxy'and 'eclecticism'. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans», en J. M. Dillon & A. A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism». Studies in Later Greek Philosophy,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1988.

pulsados de Roma, acusados de cometer sacrilegio y dedicarse a la magia. A la vista de todo esto cabe pensar que la ausencia de elementos simbólicos en el tratamiento de los números del *Sobre la generación del alma* puede responder a la voluntad de Plutarco de evitar a la doctrina platónica la peligrosa vecindad de una secta que el poder político no veía con buenos ojos[53].

Lo que en todo caso resulta evidente es que Plutarco confina su exposición a lo estrictamente matemático y, en este ámbito, a la Aritmética, intentando demostrar que, con respecto a todas y cada una de las exigencias que desde la Aritmética, la Música o la Astronomía puedan plantearse, las proporciones y los números que las forman en el *Timeo* son realmente adecuados para suministrarnos la fórmula matemática de la unidad del Alma del Mundo; pero, puesto que éste es, a juicio de Platón, un *zôon,* un ser vivo, podemos sospechar que esa fórmula es la de *lo vivo,* la de la vida, aunque por ese portillo se nos vuelva a colar el simbolismo tan cuidadosamente amordazado por Plutarco[54].

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1013B (11)	εἴπῃ	εἴποι Mss B, r *(ex* CHERNISS).
1016C (12)	ἀφ' αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ Mss.

[53] Ejemplo de ello puede ser la comparación, favorable a Platón, de la *tetraktýs* pitagórica y la platónica en 1017D y en 1019B.

[54] BURKERT, *Ob. cit.,* pág. 397, n. 49: «He finds a deep meaning in any combination of the numbers given in the *Timaeus».* Él piensa en la «consideration of individual numbers», yo me inclino a pensar que, por su fidelidad a Platón, debía encontrarlo en esa proporción. Sobre la consideración del poder de cada número tomado en sí mismo, mientras las relaciones entre ellos quedan en segundo plano, como una de las características de la aritmología pitagórica, cf. KUCHARSKI, ob. cit., pág. 67.

	Hubert	Nosotros
1025C (6)	† εἰς δὲ θνητὰ	εἰς δὲ θνητὰ
1025D (7)	ἄφθαρτα καὶ αὐτὰ σωμάτων	ἄφθαρτοι καὶ αὐταὶ σωμάτων Müller.
1025F (6)	γενέσθαι·	γενέσθαι, Cherniss.
1025F (9)	† γένεσιν	γένεσιν
1017E (4)	τροφόν	τρόμον, Tannery *(ex* Cherniss).
1018F (10)	lacuna	τὰ πέντε καὶ πεντήκοντα ποιοῦσι· τούτου δὲ ὁ μέν ἄρτιος Cherniss.
1019D (12)	† ὅτι	ὅτι
1029C (12-13)	ἕνα ⟨ἑκάστην⟩ τόνον	ἕνα τόνον
1029D (28)	σώμασιν.	σώμασιν, Cherniss
1030B (4)	lacuna	⟨κρύουσι⟩ Mauromimates

A Autóbulo y Plutarco su padre les desea prosperidad.

1012B **1.** Como pensáis que es menester que lo que, de palabra y por escrito, tengo repetido, aunque desperdigado, unas cosas en unos y otras en otros pasajes de mis escritos dedicados a explicar la opinión que, a mi parecer, tenía Platón sobre el alma, quede sistematizado y que sea objeto de un tratado independiente esa exposición dado que no es fácil hacerlo de otro modo y que, por oponerse a la mayoría de los platónicos, tiene que ir justificándose, voy a empezar por citar literalmente su doctrina, según está escrita en el *Timeo* [1]

> de la esencia [2] sin partes [3] y por siempre inmutable y de la divisible que, por el contrario, está sometida a cambio [4] en

---

[1] *Timeo* 35a. Sobre las dificultades que entraña la interpretación de esta frase, véase lo que se dice en la *Introducción*. Como veremos en 1015 D-E, Plutarco interpreta la esencia divisible como el movimiento desordenado e irracional provocado por el alma perversa y en 1024 A con uno de los movimientos propios del alma precósmica.

[2] Sobre los problemas de traducción que plantea el término *ousía* véase lo que decimos en la *Introducción*.

[3] Plutarco sustituye el adjetivo *ameristou* del original por *ameroûs*, *tautà* por *taûta y autôn* por *autḗn,* modificaciones que, como ha visto Ferrari, «Struttura e funzione», págs. 546-548, están en función de la interpretación que propone.

[4] *Gignoménēs*. La traducción aspira a reflejar con la misma claridad perceptible en el original la doble antítesis de las características de una y

los cuerpos[5] compuso un tercer tipo de esencia intermedio, y asimismo con respecto a la naturaleza de lo mismo y a la de lo otro[6]; también con respecto a ello la constituyó como intermedia de lo que no tiene partes y de lo divisible con relación a los cuerpos de uno y otro. Y, tomando esas esencias, que eran tres, las mezcló[7] a todas en una forma única, forzando la naturaleza de lo otro, que es difícil de mezclar, a ajustarse a lo mismo. Conque, una vez que consiguió con la mezcla la esencia intermedia y que de las tres hizo una, de nuevo dividió ese todo en tantas partes como convenía, quedando compuesta cada una de lo mismo, de lo otro y de la esencia[8]. Fue haciendo las partes del modo siguiente...

Empezar por exponer ahora en sus pormenores todas las discrepancias que ese texto ha suscitado entre los comentaristas sería tarea inmensa y, para vosotros, que estáis prácti- D
camente al tanto de la mayoría de ellas, ociosa. Pero puesto que de los autores importantes, a unos los capitanea Jenócrates[9] que afirma que la esencia del alma es número que se

otra esencia, *indivisible/divisible,* por un lado, e *inmutable/sometida a cambio,* por otro.

[5] Sobre la ambigüedad de esta expresión platónica véase lo que se dice en la *Introducción.*

[6] Lo otro figura entre los principios ontológicos en el *Sofista.* Divisible, indivisible, mismo y otro anticipan en el *Timeo* los principios de uno, múltiple, limitado e ilimitado en el *Filebo* 16c-e. ARISTÓT., *Metafísica* 1004b, indica que, para algunos, límite y ausencia de límite son principios reducibles a unidad y pluralidad. La interpretación de Plutarco aparece en 1025B.

[7] El sujeto es el Demiurgo.

[8] El tercer tipo de esencia formado por la combinación de lo indivisible y lo divisible.

[9] Jenócrates de Calcedón, fue discípulo de Platón en su juventud y sucedió a Espeusipo al frente de la Academia. *Frag.* 68 Heinze. cf. PLUT., *Mor.* 898c y *Cuest. platónicas* 1007C.

mueve por sí mismo, mientras que otros siguen a Crántor[10] de Solos que compone el alma combinando la naturaleza inteligible y la que elabora la opinión acerca de las cosas perceptibles[11], espero, al aclarar esas ideas, proporcionaros, a modo de preludio, en alguna medida su explicación.

2. Breve es la crítica a ambas posturas: los unos[12] piensan, en efecto, que con la mezcla de la esencia indivisible y la divisible no se explica nada más que el origen del número,
E pues indivisible es lo uno y divisible lo múltiple, y de éstos nace el número[13], cuando lo uno delimita a lo múltiple e impone límite a la infinitud[14], a la cual llaman también diada[15]

---

[10] Crántor de Solos, discípulo de Jenócrates, que, tal vez, fuera asimismo director de la Academia. Según Proclo fue el primer exegeta de este diálogo.

[11] Cf. PLAT., *Timeo* 28a, 51d-e, *República* 534a y PLUT., *Contra Col.* 1114C.

[12] Jenócrates y sus seguidores, cuya interpretación es defendida por H.- J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles: Zum Wesen und zur Gesischte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959, pág. 314.

[13] Cf. *La desaparición de los oráculos* 429A y *Cuest. platónicas.* 1002a. Éste es el nivel de los números ideales, Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* París, 1908, págs. 268-286, especialmente 276 ss.

[14] Cf. *La desaparición de los oráculos* 428F-429A y *Cuest. platónicas* 1002A. ARISTÓT., *Metafísica* 986a19, dice que según los pitagóricos el número procede del Límite y lo Ilimitado. Plutarco recoge aquí la tesis platónica que es opuesta. FERRARI, «Commento» en *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo,* pág. 223, n. 16, considera probable que la identificación de lo indivisible con el uno y lo divisible con lo múltiple constituya la aportación personal de Jenócrates al comentario de este pasaje del *Timeo.*

[15] No debemos confundir esta *dyáda* con la homónima platónica *(Fedón* 101c5 y *Parménides* 149c4), que significa «dualidad». La pitagórica no tiene que ver con el numeral «dos», sino que sustituye al término *ápeiron,* «indefinido» o «ilimitado», que era el utilizado por el pitagorismo de

indefinida (es más, Zaratas[16], el maestro de Pitágoras, la llama madre del número, y al uno, padre[17]; y también por eso dicen que los más perfectos de los números son los que se parecen a la unidad[18]). Pero el alma no es todavía ese número, pues le falta la capacidad de mover y de moverse, sino que, una vez que se han combinado lo mismo y lo otro, de los cuales éste es principio de movimiento y cambio y aquél de reposo[19], nace el alma, que no es menos capacidad F de detener y detenerse que de moverse y poner en movimiento[20]. Por su parte, los seguidores de Crántor, dado que adoptan como premisa el que la tarea propia del alma es formar juicios sobre lo inteligible y lo perceptible y las diferencias y similitudes de éstos entre ellos mismos y en sus mutuas relaciones[21], afirman que, para que pueda conocerlo

---

época clásica. Sobre la diferencia entre una y otra *dyáda* véase W. BURKERT, *Lore*, pág. 35.

[16] Zoroastro. Otras referencias aluden a la relación de Pitágoras con los caldeos y los Magos persas. Plutarco vuelve a aludir a Zoroastro, con este otro nombre, en 1026B y en *Sobre Isis* donde, en contradicción con este tratado, admite que vivió cinco mil años antes de la Guerra de Troya.

[17] La observación cuadra con la presencia de lo masculino en la serie del uno y de lo femenino en la serie de lo plural o múltiple en las tablas pitagóricas de los contrarios. Plutarco se hace eco de esa relación en *Sobre la E de Delfos* 388A-B, *Cuest. Rom.* 264A y 288C-D.

[18] Esto es, los números impares. Cf. *Cuest. Rom.* 264A y *La desaparición de los oráculos* 429B.

[19] Cf. ARISTÓT., *Física* 201b19-21 (=*Metafísica* 1066a11), *Metafísica* 1084a34-35, *Tópicos* 127b15-16, *Acerca del alma* 406b22-24 y 409b7-11.

[20] Como es sabido —Cf. P. THÉVENAZ, *ob. cit.*, pág, 59, H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, págs. 432-433, CH. FROIDEFOND, *art. cit.*, pág 192, n. 27—, en su crítica a Jenócrates Plutarco adopta el punto de vista de Aristóteles (*Acerca del alma* I 4, 408B32 ss.). En otro orden de cosas, nótese cómo, a pesar del carácter eminentemente técnico de su tratado, Plutarco se ha esforzado en cuidar la forma. Prueba de ello puede ser este quiasmo.

[21] Cf. *Timeo* 37a-b.

1013A todo, de todo ello es mezcla el alma. Pues bien hay cuatro principios[22]: la naturaleza inteligible que es siempre invariable e idéntica, la relativa a los cuerpos, sensible y cambiante[23] y, además, la de lo mismo y la de lo otro, porque cada una de esas dos participa de alteridad y de identidad.

3. Por igual creen todos ellos que el alma no ha nacido en el tiempo y que no es engendrada, y sí que tiene más facultades, descomponiendo en las cuales su esencia por necesidad expositiva[24], Platón sugiere en su explicación que nace y es el resultado de una mezcla[25]. E, igualmente, que al reflexionar sobre el mundo, tiene conciencia de que es eter-
B no y no engendrado, pero al ver que es difícil captar de qué modo está ordenado y regulado para quienes no presuponen ni su generación ni la presencia previa de capacidades generativas, optó por esa vía. Aunque tales sean en líneas generales[26] las opiniones que sostienen, Eudoro[27] piensa que unos y otros se mantienen en los límites de lo verosímil; a mí, en cambio, me parece —ya que hay que recurrir al crite-

---

[22] PLATÓN, sin embargo, había afirmado que eran tres tanto en *Timeo* 35a, que corresponde al pasaje citado por Plutarco al principio de este tratado, como en *Timeo* 37a.

[23] La misma idea se repite en 1013B, 1015E, 1023B-C, y *Contra Col.* 1115E y 1116D; e, incluso con las mismas palabras en *Sobre la desaparición de los oráculos* 428B.

[24] Cf. JENÓCRATES, *Frag.* 68 y CRANTOR, *Frag.* 4. R. M. JONES, *The platonism of Plutarch,* pág. 85, n. 43, atribuye esta restricción a Teofrasto.

[25] *Vide infra* 1017B. Cf. lo que, sobre la generación de los números, dice ARISTÓT., en *Metafísica* 1091a28 y en *Acerca del cielo* I, 279b33.

[26] Como indica H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, págs. 170-171, n. c, con esta expresión quedan excluidas la interpretación del alma como número de Jenócrates y la explicación espistemológica de Crántor.

[27] Platónico pitagorizante que enseñó en Alejandría en la segunda mitad del s. I a. C. Se admite que su comentario al *Timeo* es la fuente de Plutarco para las posiciones de Jenócrates y Crántor.

rio de la verosimilitud— que ambos se han desviado totalmente de la opinión de Platón puesto que no estaban desarrollando sus propias doctrinas, sino que querían decir algo concorde con la de aquél. En efecto, no queda claro cómo la citada mezcla de la esencia inteligible y de la perceptible es más generación del alma que de los demás seres, objeción que se le puede ocurrir[28] a cualquiera. Así, ese mismo mundo que acabamos de mencionar —y cada una de sus partes— está compuesto de esencia corporal y de esencia inteligible, de las cuales la primera proporciona al producto materia y fundamento y la otra forma[29] y estructura[30]. Ade-

[28] Acepto la lección de los Mss B y r.

[29] El simple enunciado de los términos *hýlē,* y *morphḗ* sugiere inmediatamente la teoría hilemórfica de Aristóteles. Estaríamos ante un caso más entre los muchos en que Plutarco —hoy cunde la idea de que el platonismo medio incluye elementos peripatéticos, *cf.* J. Wittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW* II. 36. 1, 1987, págs. 81-123— recurre a terminología aristotélica para verter el pensamiento platónico. El propio Plutarco lo explicita y establece la correspondencia entre los contenidos platónicos y la nueva terminología en un conocido pasaje de *La desaparición de los oráculos* 10, en el que afirma: «Resulta correcto afirmar que Platón ha descubierto el último principio que fundamenta todo cambio cualitativo y que ahora llaman *hýlēn kaì phýsin* y por medio de él ha librado a los filósofos de muchas dificultades». Sobre el concepto de materia en Platón, véase P. Friedlaender, «Análisis del concepto platónico de materia» en *Platón, verdad del ser y realidad de vida,* trad. cast., Madrid, 1989, págs. 236-247. En cuanto a Plutarco, que a veces distingue la «esencia divisible» y la *chṓra* —*cf. infra* 1023A—, en otros casos —1014B-C, 1015D, 1016D-1017A, etc.— las confunde, Cf. Jones, *ob. cit.,* págs 81-83, n. 34.

[30] *Eîdos.* Como es sabido, este término tiene en los diálogos junto a su uso general otro específico en el que es equivalente de *idéa* como designación de las Formas platónicas. No obstante he preferido traducirlo por «estructura», valor que, a mi juicio, es el que tiene en Platón cuando habla de su presencia en las «cosas del mundo de abajo» que participan de ellas o las reflejan. Puede verse la exposición completa de mi hipótesis en «*Eîdos* como estructura», *Myrtia* 13, 1998, 53-88.

más, de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible[31]; el alma, en cambio, escapa a toda percepción[32]. Por lo que respecta al número, nunca dijo Platón que el alma lo fuera, sino movimiento que por siempre se mueve a sí mismo[33] y «fuente y principio de movimiento»[34]; y conforme a número, razón y armonía[35] tiene él organizada la esencia del alma, que es subyacente y susceptible de admitir la más

---

[31] Cf. *Cuest. platónicas* 1001D-E.

[32] Cf. *Timeo* 36e y 46d, *Leyes* 898e. Cf. Plut.. *Cuest. platónicas* 1002C. La crítica de Plutarco a Crantor y los suyos estriba, por tanto, en que han confundido la esencia divisible con la materia y, con ello, extendido indebidamente al alma una explicación que sólo es válida para el mundo sensible.

[33] *Fedro* 245c; cf. *Leyes*, 895c, 895e-896a.

[34] En *Crátilo* 400b la concepción del alma como principio motor es atribuida a Anaxágoras, atribución confirmada por Aristót., *Acerca del alma* I 2, 404a25. La misma idea se encuentra entre los pitagóricos. Sobre el alma como causa del movimiento, véase la nota a *Cuestiones platónicas* IV.

[35] La palabra *harmonía* plantea problemas por la amplitud de sus usos en griego clásico, donde junto a usos materiales, encontramos otros no materiales. Ejemplo de los primeros puede ser el proceder de los artesanos aducidos por Sócrates cuando, en *Gorgias* 503e, Platón andaba poniendo las bases de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis*. Cuando ésta se aplique al hombre dicha *harmonía* no define el ser ni del cuerpo ni del alma, sino su respectiva *aretḗ* o salud; esta misma distinción es sostenida por Sócrates en *Fedón* 91e ss., pasaje al que Plutarco va a aludir inmediatamente. *Harmonía* es, por otra parte, un término musical que se opone a *symphonía* como nuestro «acorde» a nuestra «armonía». Finalmente, *harmonía* es un término matemático, la media armónica. Los valores citados dan fe del riesgo de anfibología que encierra: en las líneas que siguen Plutarco iguala en su argumento esta armonía matemática y la de los médicos que es la que había sido rechazada como constitutiva del alma en el *Fedón*. Para traducirlo hemos optado por nuestro término *armonía* porque, aunque no es traducción exacta de ninguno de los valores griegos, es, sin duda, el que más se acerca al conjunto de los mismos.

hermosa estructura producida por ellos[36]. Que no creo yo que sea lo mismo el que el alma esté organizada conforme a número y el que su esencia consista en número; en efecto, también está organizada conforme a armonía[37] y, sin embargo, no es armonía, como él mismo demuestra en el *Sobre el alma*[38]. Meridiano resulta que no ha sido captado por ésos lo de lo mismo y lo otro, pues dicen que lo uno aporta a la generación del alma la capacidad de reposo, y lo otro la de movimiento, siendo así que el propio Platón establece y define en el *Sofista*[39] el ser, lo mismo, lo otro y, además de ésos, reposo y movimiento, como diferente cada uno de cada uno y siendo cinco principios independientes unos de otros. D

4. Pues bien, lo que ésos —y también la mayoría de los que estudian a Platón asustados y pidiendo socorro— coinciden en manipular, forzar y darle vueltas en todos los sentidos, como si fuera algo horrible e inconfesable que debieran esconder y repudiar el origen y constitución del mundo y de su alma, a saber, que no existen desde la eternidad ni son así por tiempo indefinido, ha sido objeto de un tratado

[36] Cf. *Leyes* 894 ss.

[37] Cf. *Timeo* 36e.

[38] *Fedón* 92a-95a. Comparando el alma-armonía de Simias y la armonía del alma en el *Timeo*, J. Moreau, ob. cit., pág. 408, n. 1, concluye que Platón opone la composición material de los atomistas —constata, en efecto, que la tesis de Simias es incompatible con la metempsícosis pitagórica— al vínculo interno del alma del *Timeo*, vínculo que consiste en la proporción de sus divisiones.

[39] *Sofista* 250; 254-255. Los cinco principios del *Sofista* son aludidos igualmente por Plutarco en *La desaparición de los oráculos* 428D, donde los pone en relación con los cinco poliedros del *Timeo* y en *Sobre la E de Delfos* 391C donde los pone en correlación con los géneros del *Filebo*, para lo cual da por sentado, junto a los cuatro explícitos, el supuesto quinto género, la quinta esencia.

independiente[40] y ahora bastará con decir que lo que aniquilan y destrozan por completo es nada menos que la discusión sobre los dioses que Platón[41] reconoce haber utilizado con vehemencia y de modo inadecuado a su edad[42] contra
F los ateos. En efecto, si el mundo no es generado, se le arruina a Platón el que por ser más antigua que el cuerpo el alma inicie todo cambio y movimiento, instituida como conductora y primer agente, según dice él mismo[43]. Por ser qué la una y ser qué el otro se dice que el alma ha nacido antes y que es más antigua que el cuerpo[44], la exposición lo indicará según vaya avanzando. Pero parece que el hecho de ignorarlo produce una enorme incomprensión e infidelidad a su auténtica doctrina.

5. Por tanto, voy a exponer en primer lugar la opinión que tengo sobre ello[45], confiando en lo verosímil y armándome de valor, en lo posible[46], ante lo insólito y paradójico

---

[40] Se suele admitir que Plutarco alude al título 66 recogido en el *Catálogo de Lamprias*, el tratado *Sobre la generación del mundo según Platón*.

[41] *Leyes* 891e- 899d.

[42] Eco de *Leyes* 907b-c.

[43] *Leyes* 897a. Cf. *Timeo Locrio* 96a-b y PLUT., *Cuest. platónicas* 3, 1002F.

[44] Cf. *Timeo* 34c.

[45] Aun reconociendo que no hay huellas de esta teoría en lo que nos ha llegado de la literatura griega anterior a Plutarco y que los autores antiguos se la atribuyen, JONES, ob. cit., pág. 80, pone en duda el que sea Plutarco autor de la misma. Comparto el punto de vista de AGUILAR, ob. cit., págs. 166-167, que opone la evidente conciencia que tiene Plutarco de la originalidad de su interpretación a la costumbre de negarle la paternidad de toda opinión que no dependa en mayor o menor medida de otro.

[46] La expresión es recurrente, como lo es en el *Timeo:* el Demiurgo platónico trabaja con un material que comporta un elemento irreductible de imperfección. En Plutarco, junto a los ecos del original, se percibe la

de mi exposición. Luego acompasando explicación y demostración, las iré aplicando a los distintos pasajes[47]. Pues 1014A
bien, en mi opinión, los hechos son como sigue: «Este mundo» dice Heráclito[48], «no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres», como si temiera que por tener que renunciar a un dios fuésemos a suponer que un humano fue el que hizo el mundo[49]. Conque mejor será que, confiando en Platón, digamos que el mundo nació por obra del dios y que coreemos[50] «el uno es el mejor de los seres nacidos y el otro
la mejor de las causas»[51], y que la esencia y materia[52] de la B

dificultad de una cuestión que las explicaciones de unos y otros han acabado de complicar.

[47] Cf. FERRARI, «Commento», pág. 240, n. 55.

[48] *Frag.* 30 DK.

[49] Sobre el concepto de *Demiurgo* véase J. R. WOOD, «The demiurge and his model», *Class. Journ.* 63 (1968), 255-258; D. KEYT, «The mad craftsman of *Timaeus*», *Philos. Rev.* 80, 1971, 230-235; R. D. MOHR, «Plato's theology reconsidered. What the demiurge does?», *Harvard Theological Quaterly* 2 (1985), 131-144; J. C. NILLES, «Approche mythique du bien, du *phytourgos* et du demiurge», *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, 115-139, G. REYDAM-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus,* Turnhout, 1999.

[50] *Timeo* 29a. Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 720B.

[51] El Sócrates del *Fedón* nos proporciona la crítica platónica al concepto de *aitía* de sus predecesores, Anaxágoras incluido, (96c-98d; cf. *Sofista* 265c-d, *Timeo* 46c-d, 68c, 76d; *Leyes* 889c-d, 894-896) por su mecanicismo romo y nos da acceso a la *aitía* platónica «la elección de lo mejor», el bien *(Fedón* 97c-98b, e, 99b-c), la participación en las Ideas, (100e-101a) o, como en *República* 509b, la idea del Bien. Plutarco afirma asimismo que la divinidad es la mejor de las causas en *Charlas de sobremesa* 720B.

[52] Como es sabido, los griegos no se plantean una creación *ex nihilo*, sino a partir de un primer principio que, como tal, no tiene principio ni fin, cf. ARISTÓT., *Física* III, 4, 203b6 =ANAXIMANDRO A 15 DK y la crítica de EPICARMO, B 1, a Hesíodo, porque atribuye generación al *Cháos,* que es el principio de todo. La misma concepción de la constitución del mundo como ordenación de la materia se encuentra en *Cuest. platónicas* 1001B. Por

que ha nacido[53], no engendrada sino eternamente subyacente[54], se ofreció al demiurgo para que la dispusiera y organizara y para que, en la medida de lo posible, la fuera haciendo semejante a él[55]. En efecto, la generación no procede del no ser[56], sino de la situación en la que el objeto no es como es debido o cabal, lo mismo que ocurre con la construcción de una casa, un manto o una estatua. Pues lo que hay antes de la generación del orden[57] es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia, y el suscep-
C tible de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada de razón. Pues

---

otra parte, como el propio Plutarco expone en *Sobre las nociones comunes* 1085E-F —cf. *Sobre la abundancia de amigos* 97 A-B—, la identificación de *ousía* y *hylḗ* es estoica.

[53] Como ha visto Donini, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», págs. 99-102, la fórmula *ek* + genitivo expresa la causa material en las discusiones postaristotélicas.

[54] Podemos ver aquí el primero de los tres estadios que tiene la materia en Plutarco. A este estadio de pura indeterminación sigue otro en el que el movimiento que le impone el alma precósmica la convierte en masa amorfa y desordenadamente agitada. Cf. Thevenaz, *ob. cit.*, págs. 108-118; L. Brisson, *Le Même et l'Autre,* pág. 233.

[55] Cf. *Timeo* 29e-30a. Este pasaje se entiende a veces en el sentido de *Cuest. platónicas* 1007C-D, e. e., que el propio Demiurgo es modelo del mundo, cf. H. Dörrie, «Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweir Prinzipienreihen», *Museum Helveticum* 26 (1969), 222-223. En *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550D se dice que la divinidad se ofrece como modelo para la virtud del hombre. Cf. *Timeo* 29e-30a.

[56] Cf. *Charlas* 731D y *Contra Col.* 1111A, 1112A y 1113C. La misma idea aparece ya en Aristót., *Física* 187a27-29 y 34-35 así como en 191b13-14.

[57] El argumento reposa en la ambigüedad de la palabra *kósmos* que a partir de su significado de «orden» adquiere también, según dicen, con Pitágoras, el de «mundo». El argumento es recurrente en *Cuest. platónicas* 1003A-B y en *Charlas de sobremesa* 615F.

el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado, sino que, del mismo modo que no pretendemos que un experto en armonía y ritmo produzca voz y movimiento, sino voz entonada y movimiento acompasado, así tampoco el dios hizo él lo tangible y sólido[58] del cuerpo, ni la imaginación y la motricidad del alma[59]. Antes bien, tomó ambos principios, el indistinto y oscuro[60] y el agitado e irra-

---

[58] Cf. *La E de Delfos* 390D. En *Timeo* 31b Platón relaciona corporeidad con tangibilidad, visibilidad y solidez; no obstante, la solidez no será considerada rasgo que oponga los cuerpos a los sólidos geométricos hasta los epicúreos y estoicos. Cf. *SVF* II, 127, 5-11 y 162, 29-30.

[59] Cf. 1017A y 1024A; véase también *Sobre la inteligencia de los animales* 960D.

[60] Las palabras de Plutarco se acercan de las que empleaba PLATÓN en *Timeo* 49a para calificar la *chṓra,* algo «oscuro y difícil», que «participa del modo más extraño de lo inteligible», a lo que accedemos «por un razonamiento bastardo». Platón carece de terminología para expresar esta noción e intenta describirla por medio de una guirnalda de metáforas en las que confluyen aspecto espacial, aspecto constitutivo y actividad de modelado, Cf. FRIEDLAENDER, ob. cit., págs. 236-239 y L. BRISSON, *Le Même et l'Autre,* págs. 214-215. Muy atractiva resulta la sugerencia de W. K. C. GUTHRIE, *Historia* V, pág. 301, según la cual la dificultad de Platón nace del intento de conciliar la cosmología pitagórica, esencialmente matemática, con la jonia, materialista, que culmina en la concepción de los heraclíteos del mundo como inagotable flujo de cambio. En la exposición de Plutarco la cuestión se complica más todavía porque, como ARISTÓT., *Física* 209b11-13, identifica la *chṓra* platónica, invisible y, aunque sea de un modo sumamente extraño, inteligible, con *hýlē* como se verá en 1015D, 1023A y 1024C, o también en *Charlas de sobremesa* 636D e *Isis y Osiris* 372E-F; además, como veremos inmediatamente, identifica *hýlē* con el caos corpóreo precósmico, del que dice en 1024D que es perceptible por los sentidos, en contradicción con 1013C y *Cuest. platónicas* 1001D-E, donde afirma que la materia no llega a ser directamente tangible y visible más que en la medida en que participa de lo inteligible. Un detallado estudio de las interpretaciones, antiguas y modernas, de la *chṓra* platónica se encuentra en capítulo que L. BRISSON, *Le Même et l'Autre,* págs. 177-266, dedica a esta cuestión.

cional[61], ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido[62].

Conque la sustancia corpórea no es cosa distinta de lo que él llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»[63].

D **6.** Y a la del alma, la llamó en el *Filebo*[64] «ausencia de límite», porque carecía de número y razón y porque no contenía límite alguno de defecto y exceso y de diferencia y disimilitud, ni, por tanto, medida; y hay que reparar en que en el *Timeo*[65] la esencia divisible[66], que se combina con la indivisible y de la que se dice que está sometida a cambio en los cuerpos, no es llamada ni cantidad en las unidades y puntos ni longitudes y superficies, propiedades que convienen a los cuerpos y son más propias de los cuerpos que del alma, sino principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual ha llamado mu-

---

[61] El alma precósmica.

[62] Esta idea constituye un *leitmotiv* en el *Timeo* —cf. *Timeo* 30b-c, 30d-31 a, 32d, 68e, 69b-c— y se repite en la conclusión (92c).

[63] Cf. *Timeo* 49a; 50-52, 86 d. Ferrari, «Commento», págs. 246-247 justifica la identificación de materia precósmica y *chṓra* porque ambas son esencialmente neutras desde un punto de vista axiológico.

[64] *Filebo* 24a-25b y c-d, aunque Platón no está hablando aquí de la constitución del alma. De acuerdo con el principio hermenéutico que consiste en explicar a Platón a partir de Platón —*Cf.* F. Ferrari, «Struttura e funzione», págs. 535-538— Plutarco acude a una serie de textos platónicos que puedan confirmar su punto de vista.

[65] *Timeo* 35a.

[66] M. Baltes, «La dottrina dell'anima in Plutarco», *Elenchos*, 2000, 245-270 y Ferrari, «Commento», pág. 248, destacan la identificación de la esencia divisible con el alma precósmica como la más original aportación de esta exégesis plutarquea.

chas veces «necesidad»[67] y en *Las Leyes*[68] sin rodeos «alma desordenada y perversa». Y es que esa era el alma en sí, y tuvo que participar de entendimiento, razonamiento y de la armonía de la sensatez[69] para convertirse en alma del mundo. En efecto, también aquel enorme receptáculo común y material tenía dimensión, extensión y espacialidad, pero estaba falto de belleza, de forma y de figuras regulares; y las obtuvo, para, al quedar ordenado, dar lugar a los variados cuerpos y órganos de las plantas y animales, de la tierra, el mar, el cielo y las estrellas. En cambio, los que atribuyen a

---

[67] Cf. *Timeo* 46e, 47e, 56c, 68e. La «necesidad» platónica se nos presenta como un elemento no reducible a razón, pero, contra la identificación que establece Plutarco, concierne al mundo físico, no al alma. Sobre las interpretaciones del concepto de «necesidad» en el *Timeo,* cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre,* págs. 295-303. Plutarco alude también a la Necesidad del *Timeo* como causa de la generación y el cambio en *Charlas* 720B-C.

[68] *Leyes* 896d-e. W. Scheffel, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog «Timaios»,* Leiden 1976, págs. 18-21, estima que esta doctrina del alma precósmica «mala» es el único punto en el que Plutarco malinterpreta a Platón. Su error consiste en haber tomado como dos realidades distintas las dos aparentemente supuestas en 896e («¿Una sola o más? Más, contestaré yo por vosotros; posiblemente no hayamos de plantear menos de dos: la benéfica y la que es capaz de producir lo contrario»). En realidad, se trata de dos opciones que responden a la actuación en la que «aplica su divina inteligencia» o a aquella en la que «adhiere a la insensatez», como es explícito en 897b. Sin embargo, según acabamos de ver en el parágrafo anterior, Plutarco sabe que la «maldad» del alma «perversa» es carencia de racionalidad. Sobre esta cuestión, cf. M.ª Á. Durán, «Plutarco ante el problema del mal en Platón» en A. Pérez Jiménez, J. García López y R. M.ª Aguilar (eds.) *Plutarco, Platón y Aristóteles,* Madrid, 1999, págs. 330-342.

[69] Esta expresión sintetiza el concepto platónico de *sophrosýnē* que, por un lado, como término opuesto a *manía* es sensatez y salud mental, pero, por otro, como expone en el *Gorgias* (especialmente 504 y 508) y en el libro cuarto de la *República* es el estado de equilibrio resultante de la debida organización jerárquica de las tres funciones del alma.

la materia y no al alma el principio llamado en el *Timeo*
F «necesidad» y en el *Filebo* «falta de medida y límite de defecto y exceso acerca de lo más y lo menos», ¿dónde van a colocar lo que es llamado por él[70] materia constantemente amorfa y completamente privada de figuras, ayuna de toda calidad[71] y de capacidad propia y lo compara con los aceites inodoros que los fabricantes de perfumes escogen como ba-
1015A se? Pues no es posible que Platón haya planteado lo que por sí mismo carece de calidad, de actividad y de inclinación[72] como causa y principio del mal y que haya llamado a la falta de límite indigna[73] y artífice de maldad, y otras veces «necesidad que muchas veces lucha de mala manera contra el dios y se le desboca[74]. En efecto, la necesidad[75] que al cielo «hace dar vueltas en sentido inverso», como se dice en el *Político*[76] y que lo hace regresar hacia atrás en sentido con-

[70] *Timeo* 50e.

[71] En *Sobre Isis* 374E-F, en cambio, Plutarco afirma que la materia no carece totalmente de calidad y utiliza con este nuevo objetivo los ejemplos de los aceites inodoros y del oro con los que Platón intentaba ayudarnos a imaginar la *chôra* amorfa. Sobre esta disparidad, véase F. Ferrari, «La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco» en A. Vallejo (ed.) *IV Symposium Platonicum*, Granada, 1995.

[72] Cf. *Sobre las contradicciones estoic.* 1054A y *Sobre las nociones com.* 1076C-D.

[73] No es expresión platónica. A juicio de H. Cherniss, *ad locum*, Plutarco llega a ella combinando sus interpretaciones del *Filebo* y de las *Leyes*.

[74] Posible eco del caballo malo del símil del *Fedro*. Cf. *Isis y Osiris* 371A-B y *Sobre la virt. mor.* 442A-B y 451D.

[75] Plutarco sustituye la *heimarménē* del *Político* por *anánkē*, confusión que, por lo que nos dice en 1026B, era frecuente. En mi opinión, dicha sustitución obedece aquí a la voluntad de aplicar directamente a la *anánkē* del *Timeo* lo que Platón dice de *heimarménē* en el *Político*.

[76] *Político* 272e. Conviene recordar al respecto que se trata del peculiar tiempo cíclico del mito en este diálogo. Sobre la mutilación del texto

trario y el «deseo congénito» y «el elemento inherente a aquella antigua naturaleza, elemento que participaba de mucho desconcierto antes de llegar al actual estado de orden»[77], ¿de dónde ha nacido en las cosas, si lo subyacente era la materia sin calidad y ayuna de toda causa y que, por su parte, el demiurgo era bueno y quería que absolutamente todo fuera, en la medida de lo posible, parecido a él y que, en ter- B
cer lugar, no había nada al margen de ellos? Nos sorprenden, en efecto, las dificultades estoicas[78] cuando a partir del no ser, sin apuntar causa ni génesis, introducimos por las buenas el mal; porque, dados precisamente los seres que existían, no es verosímil que ni el bien ni lo que carece de calidad pudieran suministrar la esencia y el origen del mal. Platón, en cambio, no se vio afectado por los mismos recelos que los filósofos posteriores, y al tolerar un tercer principio y potencia entre la materia y el dios, no se vió abocado, como ellos, al más absurdo de los razonamientos, que no sé cómo se las arregla para hacer de la esencia del mal un episodio espontáneo y casual; y eso que a Epicuro no le admiten una C
mínima inclinación del átomo[79], so pretexto de que introdu-

platónico para adecuarlo a su propia interpretación, véase lo que se recoge en la «Introducción».

[77] *Político* 273b.

[78] Cf. *Sobre las nociones Com.* 1076C-D. La misma idea también en *Isis y Osiris* 369D.

[79] Frente a Demócrito cuyos átomos son libres de moverse en todas las direcciones porque en el espacio infinito los conceptos de *arriba* y *abajo* carecen de sentido, Epicuro constató que, en el vacío, todos los cuerpos, aunque difieran de tamaño y peso, debían caer con velocidad uniforme; por eso sostuvo que los átomos caían hacia abajo en línea recta y para explicar las primeras colisiones tuvo que admitir que, en un momento y punto determinado, un átomo tuvo que desviarse ligerísimamente de su camino. Esta mínima desviación hizo posible que se abriera un hueco al libre arbitrio y, con ello, a la posibilidad de actuar bien o mal, aspecto que enla-

ce a partir del no ser un movimiento sin causa; ellos, en cambio, afirman que la maldad y tanto infortunio y las incontables diferentes monstruosidades y deficiencias corporales, cuya causa no está en los principios, se han producido secundariamente[80].

7. Platón no procede del mismo modo, sino que, liberando a la materia de toda diferencia y colocando la causa del mal totalmente fuera del dios, ha escrito en el *Político*[81] lo siguiente sobre el mundo

> En efecto, ha recibido del que lo compuso todas las virtudes, y, en cambio, de su estado anterior todas las dificultades e injusticias que ocurren en el cielo y, tras haberlas re-
> D cibido de ese primitivo estado, no sólo las padece él, sino que también las produce en los seres vivos;

y un poco más adelante[82] dice «pero, al correr el tiempo e ir surgiendo en él el olvido, va acrecentando su dominio la influencia del antiguo desequilibrio» y se pone en peligro de «disolverse y en la sede de la desemejanza, que es infinita» volver a caer; en cambio en la materia, como carece de calidad y diferencia, no hay desemejanza. No obstante, por ignorar esto Eudemo[83], junto a otros muchos, trata irónicamente a Platón, porque inconsecuentemente, a su juicio, declara causa y principio del mal a la que muchas veces ha

---

za con lo que aquí interesa a Plutarco. Cf. *Sobre las contradic. de los estoic.* 1054 A y *Sobre la inteligencia de los anim.* 964 C.

[80] Cf. *SVF* I, 6, 7-10 y II, *frag.* 1170. Plut., *Escrito de Cons. a Apol.* 117D-E.

[81] *Político* 273b-c.

[82] *Político* 273c y d-e.

[83] Eudemo de Rodas, nacido a mediados del s. iv, frecuentó durante varios años la escuela de Aristóteles y Teofrasto; cuando regresó a su tierra se mantuvo en contacto epistolar con éste. Cf. *Frag.* 49 Wehrli.

sido llamada por él madre y nodriza. Pero es que Platón E llama madre y nodriza a la materia y causa del mal al elemento que agita a la materia y que resulta divisible por lo que respecta a los cuerpos[84], movimiento desordenado e irracional pero no inanimado[85], al que, como hemos visto, llama en *Las Leyes* alma contraria y opuesta a la beneficiosa[86]. En efecto, el alma es causa y principio del movimiento, mientras que el entendimiento lo es del orden y del concierto en el movimiento[87]. Que el dios no puso en movimiento la materia inerte, sino que detuvo la materia desacompasada por la causa irracional. Pues no proporcionó a la naturaleza principios de cambio y afecciones, sino que eliminó la indefinición y discordancia del que había en toda clase de afecciones y cambios desordenados[88], utilizando como instrumentos armonía, proporción y número, cuyo efecto no es F proporcionar a las cosas con el cambio y el movimiento las afecciones y diferencias de la alteridad, sino hacerlas más fi-

---

[84] Sobre la confusión entre el alma precósmica y la esencia divisible, *vide supra* 1014D.

[85] Los primeros filósofos no se plantearon el problema del origen del movimiento, implícito en la solución de Empédocles para quien Amor y Odio son las contradictorias causas de los procesos de combinación y separación de los elementos que constituyen el mundo. La descripción del movimiento precósmico que hace Platón en *Timeo* 52e sugiere, en cambio, una causa puramente mecánica, del mismo tipo que la necesidad de Demócrito. Pero Plutarco no puede olvidar que en *Fedro* 245c dice que el alma es «fuente y principio de movimiento», cuyo precedente puede verse en Anáxagoras que puso la causa del origen del movimiento en el *Noûs*. Plutarco intenta hacer compatibles los pasajes del *Fedro* y del *Timeo* gracias al «alma perversa».

[86] *Leyes* 896e.

[87] *Leyes* 898a-b.; cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[88] *Timeo* 52d-e; cf. 1014C y *Charlas* 720C.

jas, estables y semejantes a los seres que son constantemente invariables[89].

Tal es, por tanto, en mi opinión, el pensamiento de Platón.

8. Primera prueba de ello es la solución de la supuesta y
1016A aparente discordancia y contradicción consigo mismo[90]. Que ni siquiera a un sofista borracho, y tanto menos precisamente a Platón, podría uno atribuirle tal confusión e inconstancia en los argumentos en los que mayor empeño ha puesto como para que diga que una misma naturaleza es, a la vez, no generada y generada —en el *Fedro* dice que el alma no es generada y en el *Timeo* que es generada[91]. La demostración del *Fedro* es, de hecho, cosa archisabida por casi todo el mundo: basa en su carácter no generado su condición inmortal y en la capacidad de moverse por sí misma su carácter no generado. En cambio, en el *Timeo*[92] dice

---

[89] Cf. *Cuest. platónicas* 1003A y *Charlas* 720B. Plutarco anticipa aquí el comentario de GUTHRIE, ob. cit., pág. 305, que destaca la continuidad entre los movimientos precósmicos y esos mismos movimientos cuando quedan ordenados por el demiurgo que, en la medida en que era compatible con su propósito, aprovecha las concausas proporcionadas por «la necesidad».

[90] De acuerdo con F. FERRARI, «Struttura e funzione», págs. 538- 549, es característico de la exégesis de los platónicos el recurso a una serie de procedimientos cuyo objetivo es desmontar las acusaciones de contradicción que se dirigían contra Platón, bien, como ocurre aquí sobre el carácter generado o eterno del alma, por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien en el conjunto de su filosofía.

[91] *Fedro* 245c; 246a y *Timeo* 34b-35a. Ese reproche es formulado por Aristóteles, *Metafísica* 1071b37. A juicio de R. M. JONES, *ob. cit.,* pág. 79, Jenócrates rechaza la interpretación literal de la creación del Mundo en el *Timeo* y entiende este diálogo como *mýthos,* precisamente para evitar esa contradicción.

[92] Cf. *Cuest. platónicas* 1002F.

Pero al alma no la dispuso el dios también con posterioridad al cuerpo, como nosotros que abordamos ahora su descripción después de la de aquél, pues no hubiera permitido que, al ensamblarlos, lo más viejo fuera gobernado por lo más joven. Pero, nosotros, como en buena medida dependemos de la casualidad y del azar, también hablamos aquí a B
la ventura. Que él hizo al alma primera en edad y mérito, y más antigua que el cuerpo, como señora que ha de mandar sobre lo que debe ser mandado[93]».

Y de nuevo, cuando dice[94] que «ella, al girar sobre sí misma, dio principio al gobierno divino de una vida inextinguible y sensata», afirma

Y entonces nació, por un lado, el cuerpo visible del cielo, y, por otro, ella, invisible, el alma que, en cambio, participa de razonamiento y armonía, generada por el mejor de los seres inteligibles[95] y eternos como el mejor de de los seres generados.

---

[93] De nuevo se detiene Plutarco antes de llegar al final de la frase, aunque, ni en este caso ni en la cita siguiente donde vuelve a truncar la frase de Platón, las palabras omitidas hubieran invalidado su explicación.

[94] *Timeo* 36e-37a.

[95] En este pasaje, como en *Cuest. platónicas* 1002B y en *Isis y Osiris* 372D, Plutarco incluye al dios entre las Ideas, aunque, como es sabido, en *República* 509b Platón, que en 507b ha dejado claro que la Idea es la esencia de los seres, precisa claramente que la Idea del Bien, en la que hoy suele verse el auténtico Dios de Platón, no es esencia, sino algo que «está muy por encima de la esencia en dignidad y potencia»; en cambio, en 1023C, Plutarco separa al dios de las Ideas cuando, negando la identificación del alma con las Ideas, las distingue claramente en su relación con el dios, que es imitador de las primeras, pero creador del alma. No sorprende así que Porfirio (en Proclo, *In Tim.* I, págs. 392 y 394) reproche a Plutarco —y a Ático— que hagan del Demiurgo y de las Ideas *archaí* coordinadas, un juicio que, según dice Jones, ob. cit, pág. 103, n. 72, encaja plenamente con el tratamiento de las Ideas en 1023C y en *Charlas de sobremesa* 720.

En efecto, al decir en ese pasaje que el dios es el mejor de los seres eternos y que el alma es el mejor de los nacidos, C con esa clarísima diferencia y antítesis la priva de carácter eterno y no generado.

9. Entonces, ¿qué otro modo correcto hay de entender esto más que el que él mismo brinda a quienes quieran aceptarlo? En efecto, declara no generada el alma que, antes del nacimiento del Mundo, lo movía todo discordante y desordenadamente[96] y, por el contrario, nacida y generada la que el dios hizo consciente y organizada como una estructura a partir de ésa y de aquella excelente esencia estable, y, dado que con ello proporcionó la capacidad de pensar a lo sensible y a lo móvil el hecho de quedar ordenado por él[97], la insti-
D tuyó como guía del Universo. En efecto, en estas condiciones, también declara una veces generado y otras no generado al cuerpo del Mundo, pues cuando dice[98] que el dios tomó todo lo que era visible y que no tenía reposo, sino que se movía desordenadamente y lo organizó, y más adelante[99] que los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire, antes de que naciera el Universo organizado a partir de ellos, provocaban sacudidas en la materia[100] y, por causa de su disparidad, eran agitados por ella, hace que los cuerpos en algún modo preexistan y sean subyacentes al nacimiento del Mundo; y, por el contrario, cuando diga[101] que el cuerpo ha na-

[96] Cf. *Timeo* 30a.

[97] Sigo la lección de los manuscritos.

[98] *Timeo* 30a.

[99] *Timeo* 52e-53a; cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 430C-D.

[100] Plutarco sustituye el término *trophós*, «nodriza», que Platón utiliza aquí para la *chôra* por *hylḗ*, «materia», como consecuencia de las identificaciones que veíamos en la nota a 1013B.

[101] *Timeo* 34b-35a.

cido con posterioridad al alma y que[102] el mundo es generado, porque es visible y tangible y tiene cuerpo y los seres E
que tienen esas características se revelan como sometidos a evolución y generados, está claro para cualquiera que le asigna nacimiento a la naturaleza del cuerpo. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que se contradiga y se oponga tan a las claras a sí mismo en temas de la mayor importancia. Que tampoco dice que exactamente el mismo cuerpo haya nacido por obra del dios y que existiera antes de nacer. Pues eso sería pura y simplemente suicida, sino que, también con respecto al nacimiento del Mundo, él mismo explica lo que hay que entender

> En efecto hasta entonces, dice[103], todos esos elementos estaban sin proporción ni medida; y cuando el Universo empezó a organizarse, aunque al principio fuego, agua, tierra y aire tenían algunos indicios de sí propios, estaban totalmente en la disposición en la que es lógico que esté cualquier cosa de la que el dios esté ausente; a esos elementos cuya naturaleza entonces era exactamente esa, ante todo les F
> dio configuración por medio de los principios de estructura y de los números.

Y aún antes había dicho[104] que, como la masa del Universo es sólida y tiene profundidad, el trabar su unidad no fue obra de una sola proporción, sino de dos, y después de haber explicado[105] que el dios consiguió la unidad colocando entre el fuego y la tierra el agua y el aire y constituyó el cielo, «a

[102] *Timeo* 28b-c; cf. 27d-28a. Véase también *República* 507b, 509d; *Político* 269d.

[103] *Timeo* 53a-b. Como para ANAXÁGORAS, *Frag.* B 13 DK, para Platón originariamente «todas las cosas estaban confusas; luego llegó el Intelecto y las ordenó».

[104] *Timeo* 32a-b.

[105] *Timeo* 32b.

partir de esos elementos que tienen dichas características y que, en cuanto a su número, son cuatro» dice[106]

1017A nació el cuerpo del Mundo concertado por la proporción, y consiguió que hubiera amistad[107] entre ellos de modo que, por su propia cohesión, nació indisoluble para cualquiera excepto para el que hizo su unidad.

Con ello expone con toda claridad que el dios fue padre y demiurgo no del cuerpo en sí ni de la masa y la materia, sino de la simetría del cuerpo, de su belleza y regularidad[108]. Eso precisamente hay que pensar también del alma[109], que, por un lado, tenemos la que ni ha nacido por obra del dios ni es alma del Mundo, sino una especie de capacidad de traslación e impulso de imaginación y opinión, pero irracional y desordenada, que se mueve a sí misma y está en constante movimiento, y, por otro, la que el propio dios ajustó con los números y razones adecuados e instauró como rectora del
B Mundo cuando nació, la cual es generada.

[106] *Timeo* 32b-c.

[107] Posible eco de Empédocles, pero más aún del pasaje que introduce, precisamente por una alusión cosmológica, la doctrina de *kósmos-táxis* en el *Gorgias:* 507e-508a: «Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los mantienen unidos la comunidad y también amistad, orden, moderación y justicia, y por eso, amigo, llaman a ese conjunto *Cosmos,* no desorden ni desenfreno».

[108] Las características de la que carecía en 1014E. Cf. *Tim.* 53b y 69b.

[109] Plutarco se aparta ahora de la interpretación literal del *Timeo,* en el que, como es sabido, el demiurgo no parte de un alma precósmica sino de la mezcla descrita en la cita inicial de este tratado. Sobre esto, véase Thévenaz, ob. cit., pág. 22, n. 92 y Cherniss, *Plutarch's Moralia,* XIII, 1, pág. 208, n. a.

10. De que éste era su pensamiento sobre estos extremos y de que no supuso la formación y el nacimiento del Mundo, aunque no ha nacido, e igualmente del alma por puras razones expositivas, es ello una prueba entre muchas ***[110] el que, como hemos visto, diga él tanto que el alma carece de nacimiento como que lo tiene y, en cambio, siempre que el Mundo es nacido y generado y nunca que sea no generado ni eterno. Entonces, ¿qué necesidad hay de seguir aduciendo pasajes del *Timeo?* Porque, de principio a fin, el diá- c
logo entero y verdadero trata del origen del Mundo. En cuanto a los demás diálogos, en el *Atlántico*[111] Timeo nombra en su plegaria al dios efectivamente nacido antaño y cuyo nacimiento se acaba de rememorar en la conversación[112]; en el *Político*[113] el extranjero parmenídeo dice que el Mundo compuesto por el dios participa de muchos bienes y que, si incluye algo ruin y enojoso, lo tiene por el componente de su antigua constitución desconcertada e irracional; y en la *República*[114], al empezar a hablar del número que algunos llaman «matrimonio», Sócrates dice: «hay para la criatura divina un período comprendido por un número perfecto»

[110] Laguna de seis o siete letras según los Mss.

[111] *Critias* 106a.

[112] El Universo; la plegaria se formula de acuerdo con lo establecido en *Timeo* 27c.

[113] *Político* 269d; 273b-d.

[114] *República* 546b. El famoso *número nupcial* de la *República* —al cual alude Plutarco adecuadamente en *Isis y Osiris* 373F— no tiene que ver con lo que aquí se está tratando. La confusión puede explicarse por una asociación de ideas entre la designación de ese número y la de *matrimonio* que los pitagóricos daban al cinco (porque es la suma del primer impar y el primer par y, de acuerdo con sus tablas, lo impar es masculino y lo par femenino) y según PLUTARCO, en 1018C, también al 6 (porque es producto de esos mismos números), que, es considerado *perfecto,* porque es igual a la suma de sus factores.

donde lo que llama «criatura divina» no es otra cosa sino el Mundo ***[115]

1022E **21.** Lo que es siempre conforme a lo mismo como forma y estructura, y lo divisible con relación a los cuerpos como receptáculo y materia, y, por último, la mezcla hecha con ambos en común. Pues bien, no se vaya a pensar que la esencia indivisible, inmutable e idéntica, escapa a la división por su pequeñez, como los elementos corporales míni-
F mos[116], sino que su carácter simple, impasible y puro y, además, único se define como indiviso e indivisible[117]; por eso, cuando entra en contacto[118] con lo compuesto, divisible y que comporta de un modo u otro diferencia, pone fin a la multiplicidad de éste y lo traslada a una única disposición por su similitud[119]. En cuanto a la esencia divisible con relación a los cuerpos, si alguien, por utilizar el mismo nombre, quiere llamarla materia en la idea de naturaleza subyacente

[115] Sigue una laguna de extensión variable según los manuscritos, provocada por el trastrueque de cuadernillos, que nos obliga a pasar al capítulo 21. Según B. Müller, en ella se debía repetir la argumentación de Crántor; para Thévenaz, ob. cit., págs. 61-62, en cambio, el tema del alma del Mundo, iniciado ya cuando empieza el capítulo 21, enlaza sin brusquedades con el de la génesis del Mundo.

[116] Los átomos, término cuya etimología «que no se puede cortar» puede provocar el que sea percibido como sinónimo de *améristos*, «que no se puede dividir». Como Platón en *Timeo* 56b, donde encontramos una observación del mismo tenor, Plutarco trata de evitar que la esencia indivisible sea confundida con los átomos.

[117] Son las características que Anaxágoras (A 55, 100 DK) atribuye al *Noûs*. Cf. Aristót., *Física* 256b24-25 y *Sobre el alma* 405a16-17; 19-21, 429b23-24; Plutarco transmite esta noticia en *Pericles* 154C. El mismo se expresa en estos términos, además de en el *Sobre la generación del alma*... 1024A, en *Sobre la cara visible de la luna* 945C-D y, aplicándolos a lo inteligible, en *Cuest. platónicas* 1002C-D y en *Erótico* 765A.

[118] Cf. *Timeo* 37a.

[119] Cf. Plat., *Filebo* 25d-e.

a aquélla y receptora de aquélla[120], eso no afecta al argumento; en cambio, los que creen[121] que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo, en 1023A primer lugar porque Platón no ha utilizado en este caso ninguno de sus nombres; en efecto, suele llamarla una y otra vez[122] «receptora», «receptáculo» y «nodriza», no «divisible con relación a los cuerpos», sino más bien «cuerpo que se divide en lo particular». En segundo lugar, ¿en qué va a diferir la generación del Mundo de la del alma si efectivamente ambos están compuestos de materia y de lo inteligible[123]? Precisamente el propio Platón, como si quisiera apartar del cuerpo la generación del alma, dice[124] que lo corpóreo quedó colocado por el dios dentro de ella y luego que desde fuera fue envuelto por ella. En suma, tras haber creado el B alma, introduce después en su exposición la hipótesis de la materia[125], que no había necesitado en absoluto anteriormente cuando estaba generando el alma, dando así a entender que ésta fue generada al margen de la materia.

22. Argumentos semejantes a éstos cabe oponer también a los discípulos[126] de Posidonio[127] porque no se apartan mu-

[120] Como ha hecho él mismo en 1013C.

[121] ARISTÓT., *Física* 209b33-210a2. Cf. L. BRISSON, ob. cit., pág. 223.

[122] Cf. *Timeo* 53a; 51a; 49a, 52d; 88d.

[123] Cf. 1013B-C.

[124] *Timeo* 34b; 36c-e. Cf. *Cuest. platónicas* 1002B-C.

[125] Plutarco prescinde ahora de las menciones al cuerpo del Mundo en *Timeo* 31b-32c y en 34b-35a —que, por lo demás, él mismo acaba de citar en 1016F-1017a y en 1016A-B— para conceder prioridad al tratamiento de la *chóra*, que no aparece hasta 48e.

[126] Acepto la interpretación de CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, págs. 217-218, nota g, para quien esta expresión incluye también a Posidonio, y los argumentos que en el mismo sentido esgrime AGUILAR, ob. cit., pág. 175.

[127] Sobre el supuesto comentario al *Timeo* de Posidonio, cf. AGUILAR, ob. cit., págs. 175-176.

cho de la materia, sino que, como aceptan que la esencia de los límites es llamada «divisible con relación a los cuerpos» y como los mezclan con lo inteligible, dedujeron que el alma es la idea de lo completamente extenso[128], constituida conforme a un número que abarca armonía[129]; en efecto, el hecho de que las entidades matemáticas ocupen un lugar intermedio entre los primeros principios inteligibles y las cosas perceptibles[130], implica que la esencia del alma sea intermedia, puesto que ésta ha recibido de lo inteligible su carácter
c eterno y de lo perceptible su sensibilidad. Y es que también a éstos se les ha pasado que el dios recurrió a los límites de los cuerpos en un momento ulterior, cuando ya estaba creada el alma, para la configuración de la materia, delimitando y ciñiendo su dispersión y falta de cohesión con las superficies producidas por los triángulos ensamblados[131]. Pero mayor disparate es el hacer del alma una Idea[132], pues la una está en constante movimiento mientras que la otra es inmóvil[133] y la una está libre de la contaminación de lo perceptible[134], mientras que la otra está adherida al cuerpo[135]; además,

---

[128] Esta misma definición es atribuida a Espeusipo (*Frag.* 40 Lang) y al propio Platón (Diógenes Laercio, III, 67). Ferrari, «Commento», págs. 277-280 ofrece un detallado análisis de la definición de alma según Posidonio.

[129] Según Aristót., *Acerca del alma* A 3, 10, en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà toùs harmonikoùs arithmoús*».

[130] Cf. Aristót., *Metafísica* 987b14-18.

[131] Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-D.

[132] Ferrari, «Commento», pág. 283, con bibliografía, pone de manifiesto que la crítica de Plutarco a Posidonio reposa en la negativa del queronense a admitir que con el término *idéa* Posidonio no se estaba refiriendo a las Formas trascendentes, sino a formas geométricas.

[133] *Timeo* 38a.

[134] Cf. *Banquete* 211e, *Fedro* 247c, *Timeo* 52a.

[135] *Timeo* 34c.

el dios es, de la Idea que usa como modelo, imitador[136], mientras que del alma, en tanto que obra perfecta, artífice. Y que tampoco Platón hace del número esencia del alma, sino D
ordenada por el número, ya se ha dicho anteriormente[137].

23. Argumento común contra ambos[138] es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo perceptible; en efecto, su participación en el principio inteligible produce en ella entendimiento y capacidad de intelección, pero nadie podría admitir por las buenas que opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocada por las cualidades de lo corpóreo nacen en ella a partir de puntos, líneas y superficies[139]. Y eso que no son tan sólo las almas de los mortales las que tienen la capacidad de conocer lo perceptible, sino que dice[140] que también el alma del Mundo, según entre en contacto en su girar sobre sí misma E
con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, va expresando con el movimiento que por sí misma impone a todo su ser, a qué es idéntico y de qué distinto, y, en especial, con respecto a qué, cuándo y cómo sucede que cada uno es relativo a cada uno de los demás y es afectado por cada uno en el ámbito de las cosas sometidas a cambio. Términos —en los que a la vez hace un esbozo de

---

136 *Timeo* 28a-b, 28c-29a, 37c-d, 39e. Cf. PLUT. *Charlas de sobremesa* 720B-C.

137 Cf. 1013C-D.

138 Posidonio y Jenócrates, implícitamente aludido en la repetición de la crítica a su modo de entender la esencia del alma como número.

139 Las «unidades» apuntan a Jenócrates y los suyos; líneas y superficies a los límites de Posidonio y sus seguidores.

140 *Timeo* 37a-b.

las diez categorías[141]— cuyo contenido deja aún más claro con los siguientes

> Un razonamiento verdadero...[142] —dice— cuando se produce acerca de lo perceptible y que el círculo de la alteri-
> F dad, avanzando derecho, informa de ello a toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad.

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo perceptible y de formular opinión,
1024A que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que Platón no se está ocupando ahora[143] de la constitución del alma a secas, sino del alma del Mundo a partir de dos esencias subyacentes, la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo perceptible, movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En

[141] Suele verse aquí un nuevo ejemplo de la tendencia de Plutarco a verter el pensamiento platónico en términos aristotélicos; no obstante creo que, en este caso, actúa más bien como filólogo que se complace en apuntar precedentes. De todas formas, está claro que el tema le interesaba, puesto que el *Catálogo de Lamprias* menciona un tratado, el núm. 192, dedicado a las categorías.

[142] *Timeo* 37b-c. Plutarco ha omitido aquí varias líneas del original, provocando con ello un aparente anacoluto en la cita platónica. Hay alguna que otra omisión más en lo que sigue.

[143] *Timeo* 35a-b.

efecto, la inteligencia la tenía la naturaleza que también tenía la capacidad de opinar, pero aquélla era inmóvil[144], impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente[145], mientras que esta última era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en movimiento
y dispersa; pues lo perceptible carecía de organización; era B
amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien[146], pues estaba[147] en medio de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento[148].

24. En cierto modo también él lo aclara en este sentido con sus términos, pues dice[149]

> Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio[150]: existen —y ello

[144] Esto es ya inferencia de Plutarco.

[145] Cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[146] Sobre esta posibilidad de acierto fortuito, cf. *Timeo* 69b.

[147] Sujeto, el alma.

[148] Como apunta Cherniss, *Moralia* XIII, 1, págs. 230- 231, n. e, Plutarco contradice aquí su propia interpretación literal al adjudicar al alma precósmica características que, según ha dicho él mismo en 1014C y en 1015E, sólo son propias del alma cósmica.

[149] *Timeo* 52d.

[150] En 51d Timeo que, ni puede dejar sin tratar la cuestión de la existencia indepediente de las Ideas, como objeto de intelección, frente a las cosas, objeto del conocimiento sensible, ni desea agregar un largo excurso a una exposición larga de por sí, había anunciado que su voto iba por establecer una distinción que, con pocas palabras, pudiera dejar claro el problema. La cita de Plutarco corresponde al momento de las conclusiones.

antes de que naciera el cielo— ser, lugar y generación, tres
C realidades diferentes.

En efecto, llama «lugar» a la materia[151] lo mismo que, a veces, la llama «sede» y «receptáculo»; «ser» a lo inteligible[152], pero «generación», cuando el Mundo todavía no ha nacido, a ninguna otra cosa más que a la esencia afectada por cambios y movimientos[153], situada entre lo que conforma y lo conformado[154], la cual transmite aquí las imágenes de allí[155]. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que lo percibido y lo imaginado estuvieran divididos y encajaran respectivamente con la

---

[151] Cf. Aristót., *Física* V, 2, 209b33: «Platón sostiene en el *Timeo* que la materia y la *chốra* son lo mismo».

[152] Cf. *Timeo* 27d-28a, 48e, 52a y c-d.

[153] Atrabajado modo de describir la noción de «proceso». Plutarco utiliza en este inesperado contexto el término *ousía* como procedimiento para expresar el carácter ontológico que, como el movimiento en el *Sofista* o lo *ápeiron* en el *Filebo,* tiene aquí *génesis*, Cf. W. Scheffel, *ob. cit.*, pág. 53. Ésta es concebida como un intermediario encargado de explicar el proceso por el que la *chốra* recibe la impronta de las imágenes o copias de las realidades inteligibles, explicación que Platón promete en *Timeo* 50c, pero no ofrece. Cf. L. Brisson, *Platon. Timée/Critias,* París 1992, pág. 249, n. 354. Esta elevación de *génesis* al plano ontológico crea inevitablemente un nuevo nivel de ambigüedad, por cuanto tendremos de distinguirla de los hechos de *génesis* que ocurren en el Devenir y de ese hecho singular que fue la *génesis* del Mundo y del Tiempo.

[154] Cf., ahora sobre el alma del hombre, *Sobre la cara visible de la luna* 945A. Para la relación entre ambos pasajes, véase Aguilar, *ob. cit.*, págs. 179-180.

[155] Como indica Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 232, n. c, Plutarco pretende identificar esa *génesis* con el alma, para lo cual pudo encontrar apoyo en *Leyes* 896a-b y 899c; con esa identificación Plutarco convierte esa *génesis* en producto de las Ideas y la *chốra* —que deja de ser la sustancia que comunica a este mundo las imágenes de lo inteligible. De hecho, Plutarco atribuye esa concepción de *génesis* como producto a Platón en *Isis y Osiris* 373E.

sensibilidad y la imaginación; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige hacia lo que fuera es perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma D estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en torno a sí misma y completa su traslación circular en torno a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resultó difícil de trabar la unión de ambos, porque intentaba unir lo divisible con lo indivisible[156] y lo constantemente móvil con lo que nunca se mueve, así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo.

Mas no era la alteridad movimiento como tampoco la identidad reposo, sino principio de diferencia y desemejanza[157]; que cada uno de ellos procede de un principio diferente[158], la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y E con relación al alma queda entonces hecha la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas[159], y la alteridad, al surgir en la identidad, produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejemplo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediatamente evidente la alteridad en la identidad con la traslación de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad, mien-

---

[156] Como el propio Plutarco ha de indicar en 1025B-C, lo que Platón considera en *Timeo* 35a «difícil de mezclar» es «la naturaleza de lo otro», no la esencia divisible.

[157] Cf. *infra*, 1025C y *Sobre la desaparición de los oráculos* 428C.

[158] Cf. *Sobre la charlatanería* 507A.

[159] No se trata de «medias armónicas», para las que Plutarco utiliza siempre el específico término técnico, cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 236, n. a.

tras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo contrario[160]. El discernimiento, por su parte, tiene dos principios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal[161] y la sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particula-
F res[162]. El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelección con relación a lo inteligible y opinión con relación a lo perceptible, valiéndose como de instrumentos de los intermedios[163] productos de la imaginación y de los recuerdos[164], de los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movimiento de lo inteligente con relación a lo permanente, en tanto que la opinión es detención de lo sentido con rela-
1025A ción a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y sensación[165], mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en movimiento en la diferencia de pasado y presente[166], porque se vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

---

[160] De acuerdo con la descripción del *Timeo:* en 38c-39a la luna, el sol y los cinco astros llamados «errantes» son colocados en las siete órbitas descritas por la revolución de la alteridad, y en 40a-b los astros fijos son alojados en la revolución de lo mismo y semejante. Cf. PLUT., *Sobre la virt. mor.* 441E-F.

[161] De nuevo acude Plutarco a terminología aristotélica.

[162] Plutarco ha citado literalmente en 1023E-F la relación que Platón establece en *Timeo* 37b-c entre el círculo de la alteridad con lo sensible, que da lugar en el alma a opiniones y creencias firmes y verdaderas; y entre el círculo de la identidad, que transmite al alma lo discursivo y da lugar a la ciencia. No obstante, aquí lo aplica a los círculos de alteridad e identidad del alma.

[163] Figuraciones y recuerdos se sitúan entre lo inteligible y lo sensible.

[164] Cf. PLUT., *Contra Col.* 1119A y *frag.* 25 BERNARDAKIS = 23, 9-11 SANDBACH.

[165] Cf. PLAT., *Sofista* 264a-b y ARISTÓT., *Sobre el alma* III 3, 428b24-29.

[166] Cf. PLUT., *Sobre la inteligencia animal* 961C.

25. Y es menester que la trabazón producida con respecto al cuerpo del Mundo tomara modelo de la proporción con la que ajustó[167] el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar una con otra, mejor dicho, totalmente incompatibles e inconciliables; por eso colocó entre ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por medio de éstos B
mezcló y ensambló los otros con éstos y entre sí[168]. Pues bien, allí[169] volvió a evitar congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con la otra e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad[170]. Sin embargo algunos[171] dicen que desacertadamente es calificada por Platón[172] como difícil de mezclar la naturaleza de lo otro, siendo así que no sólo no rechaza el cambio, sino que le gusta; y

[167] Sujeto, el Demiurgo.

[168] A PLATÓN *(Timeo* 31b-32c) sólo le interesaba la proporción matemática; Plutarco, posiblemente porque quiere adecuar todo el proceso a la mezcla de *Timeo* 35a que cita al principio de su tratado, lo imagina como una serie de mezclas parciales, lo mismo que en *Sobre la fort. Rom.* 316E-F; cf. *Sobre el primer frío* 951D-E.

[169] En la constitución del alma del mundo.

[170] Las últimas palabras son las que utiliza Platón en el marco de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* del *Gorgias* para expresar la *aretḗ* y en la *República,* para el Ser. Cf. H. J. KRAEMER, *ob. cit.,* págs. 118-122.

[171] No sabemos a quiénes se refiere aquí Plutarco. AGUILAR, *ob. cit.,* págs. 185-186, sugiere que podría tratarse de académicos contemporáneos, cuyos nombre omite por delicadeza.

[172] *Timeo* 35a.

que es más bien la naturaleza de lo mismo, que es estable y reacia al cambio, la que no se adapta fácilmente a la mezcla,
c sino que la rechaza y evita para conservarse simple, pura e inalterable. Los que formulan esos reproches ignoran que lo mismo es la idea de lo que siempre es del mismo modo[173] y lo otro de lo que es de modo diferente, cuyo efecto es separar, alterar y dividir todo aquello con lo que entre en contacto; y el del primero congregar y reunir[174], sintetizando por semejanza la pluralidad en una sola forma y capacidad[175].

26. Pues bien, éstas son las facultades del alma del Universo[176]; pero, al introducirse esas facultades, que, también
D ellas, son incorruptibles, en los órganos mortales y sensibles[177] de los cuerpos, resulta más evidente en ellas el aspecto de la parte indefinida que corresponde a la diada y, en cambio, el de la parte simple que corresponde a la unidad queda sumergido y es más difícil de percibir. Es dificilísimo encontrar afección humana totalmente exenta de razonamiento o actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor[178]; por eso algunos filósofos hacen de las pasiones razonamientos, en la idea de que todo deseo, dolor e ira son juicios[179]. Otros[180], en cambio, inten-

---

[173] Cf. PLAT., *Sofista* 255e y 256a-b.

[174] Cf. *La desaparición de los oráculos* 428C y *La E de Delfos* 391C.

[175] Cf. PLAT., *Fedro* 265d.

[176] *Timeo* 41d. Cf. *Sobre la virt. mor.* 441F.

[177] La lección de MÜLLER (1873), *áphthartoi kaì autaì.*

[178] Cf. *Sobre la virt. mor.* 443B-C.

[179] Alusión a las tesis estoicas. PLUTARCO omite aquí la crítica a las mismas que desarrolla en el *Sobre la virt. mor.* 441-444 donde les reprocha que anulan la realidad de las pasiones, convertidas en perversión de la razón; cf. *Sobre la inteligencia de los animales* 961D.

[180] Tradicionalmente se admite que con *hoi dé* Plutarco apunta a los peripatéticos en su consideración de la virtud como justo término medio

tan demostrar que las virtudes incluyen elementos pasionales; dicen, en efecto, que hay temor en la valentía, placer en la templanza y codicia en la justicia[181]. De hecho, dado que E el alma es simultáneamente contemplativa y práctica[182], y

---

entre pasiones opuestas. Cf. ARISTÓT., *Ética a Nic.* 1104b24-26, etc. y *Magna Mor* 1206a36- b29; PLUT., *Sobre la virt. mor.* 443C-D y 445A. Sobre la importante influencia peripatética en la ética de Plutarco, véase D. BABUT, *Plutarque. De la Vertu Éthique,* París, 1969, pág. 78 y *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969, págs. 331-332. De la exposición de J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque», pág. 42, se desprende que esta visión dualista que distingue en el alma una parte racional y otra irracional, con objeto de situar la virtud ética en el ámbito de las pasiones, es la del propio Plutarco que, como veremos en 1026D-E, apoya su tesis en una referencia explícita al *Fedro.* OPSOMER destaca que en esa misma dialéctica de oposición a las tesis estoicas, Plutarco se apoya en la consideración bipartita del alma del mundo, esforzándose por poner de relieve la coincidencia de Aristóteles y Platón en este punto. Muy recientemente F. BECCHI, «La pensée morale de Plutarque et le *Perì orgês*», en J. RIBEIRO FERREIRA y D. FERREIRA LEÂO (eds.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra,* Coimbra, 2003, págs. 89-109, sobre la base de lo que dice PLUT. en *Cuest. platónicas* 1009A-B, ha sostenido que con *hoi dé* Plutarco se refiere a los epicúreos y que en este pasaje reprocha a unos y otros que se hayan olvidado de la guía de la razón, indispensable para Platón.

[181] De nuevo es posible aducir paralelos en las *Éticas* aristotélicas *(Ética Nic.* 42, 21-24, *Magna Mor.* 1185b21-32, *Ética a Eud.* 1221a4 y 23-24); no obstante, pienso que no puede excluirse el eco de la censura platónica en *Fedón* 68c-69c donde considera virtudes propias de esclavos la valentía de quienes arrostran unos peligros por temor a otros mayores y la templanza de quienes renuncian a unos placeres con tal de no verse privados de otros, que son los que los dominan. Frente a éstos el filósofo sabe que la única auténtica moneda de cambio por la que hay que cambiar miedos, pesares, placeres y demás cosas por el estilo es *phrónēsis.* Argumentos semejantes con respecto a la justicia tenemos en *República* 358e-359a donde Glaucón plantea como génesis de la misma la renuncia a cometer injusticia con tal de no padecerla y 362d-363e, donde Adimanto constata que son muchos los que elogian la justicia, no por sí, sino por los beneficios que comporta.

que contempla lo universal, pero actúa en lo particular[183], y que, al parecer, capta intelectualmente lo primero, pero percibe sensorialmente lo segundo, la razón común[184] que encuentra constantemente lo mismo en lo otro y lo otro en lo mismo, intenta deslindar con definiciones y divisiones lo uno y lo múltiple[185] y lo divisible y lo indivisible, pero no puede realizarse en toda su pureza[186] en ninguno de los dos, porque también los principios están mutuamente trenzados y mezclados entre sí. Por eso también el dios estableció la

[182] Alma bipartita y tripartita alternan en Platón y, de hecho, en la *República*, el alma es bipartita hasta que, en el libro IV, se haga necesaria la consideración tripartita que sustente el paralelismo con las clases del Estado. Y de nuevo, al final de diálogo volvemos a encontrar la consideración bipartita que aparece también en *Político* 258e. También Aristóteles nos habla unas veces de alma bipartita (*Acerca del alma* 407a23-25, 433a14-15, *Política* 1333a24-25) y otras de alma tripartita (*Metafísica* 1025b25, *Ética a Nic.* 1139a26-31).

[183] Terminología aristotélica, de nuevo, pero esta vez, más que para verter el pensamiento de Platón, para introducir la crítica a estoicos y epicúreos.

[184] Aguilar, ob. cit., pág. 332, n. 45 encuentra el precedente de este *koinòs lógos* en el propio *Timeo* 37b, pasaje que Plutarco ha citado y comentado más arriba, en 23E ss.

[185] Aunque la dierética aparece ya con todas sus características en el *Gorgias* y es recurrente en los diálogos de madurez, su presencia se toma masiva en los de vejez *Sofista, Político, Filebo* donde culmina. Especial interés tiene, en sí y con relación a lo que aquí dice Plutarco, la descripción del método dierético en *Filebo* 16c-17a: Para cada conjunto de cosas —lo múltiple— hay que plantear una Forma única y, después, ver si comprende dos, tres, etc. A continuación hay que hacer lo mismo con las Formas que hayamos obtenido y, de nuevo con las que vayan resultando hasta que lo múltiple de que hemos partido quede determinado. Sobre esto véase V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, París, 1971, *passim*.

[186] Cf. *Filebo* 15d.

esencia que procede de la divisible y de la indivisible como receptáculo común a lo mismo y a lo otro, para que surgiera F
orden en la diferencia. Que esto era llegar a ser[187], puesto que al margen de ellas lo mismo no tenía diferenciación, de modo que tampoco tenía capacidad de movimiento ni, por tanto, de generación, y lo otro no tenía orden, de modo que tampoco tenía consistencia ni, por tanto, generación[188]; en efecto, si resulta que lo mismo es diferente de lo otro y, a su vez, lo otro idéntico a sí mismo, la mutua participación de ambos no puede producir ningún fruto, sino que se necesita un tercer elemento como materia[189] que los reciba y sea dis- 1026A
puesta por ambos. Y esa es aquella primera que compuso cuando limitó con la estabilidad relativa a lo inteligible la indeterminación de la movilidad relativa a los cuerpos[190].

27. Y lo mismo que la voz es algo irracional y sin significado, y, en cambio, la frase dicción oral que manifiesta un significado[191], y que la armonía es producto de sonidos e intervalos, siendo el sonido uno e idéntico y el intervalo entre sonidos alteridad y diferencia, sin embargo al combinarse surgen al punto el canto y la melodía[192], de ese mismo modo el elemento sensible del alma era indefinido e inestable y luego quedó definido al darse límite y estructura en lo divisible y múltiple del movimiento; y como el alma contiene lo mismo y lo otro con los números semejantes y no semejantes que, partiendo de la discordancia, producen concordan-

---

[187] Acepto la puntuación de Cherniss.

[188] Sin cruz.

[189] La *chṓra* es presentada como un *tríton génos* en *Timeo* 48e-49a. Cf. *Isis y Osiris* 370F- 371A.

[190] Cf. Plat., *Sofista* 254d-259b.

[191] Cf. *Cuest. platónicas* 1000B, 1001F, 1006F y 1009D-E.

[192] Cf. *Charlas de sobremesa* 747C.

B cia, es vida consciente del Universo[193], y armonía y razón que guía a la necesidad, una vez persuadida[194], que la gente suele llamar destino[195]; Empédocles[196], por su parte, la llama, a la vez, Amor y Odio, Heráclito[197] «armonía tensada del mundo, como la de la lira y la del arco», Parménides[198] luz y tiniebla, Anaxágoras[199] entendimiento e infinitud, Zoroastro dios y demonio, llamando a uno Oromasdes y a otro Arimanio[200]. En cambio Eurípides utiliza desacertadamente la disyuntiva en vez de la coordinación[201]

Zeus, seas necesidad de la naturaleza o entendimiento de los
[*mortales*

En efecto, es necesidad y entendimiento la capacidad que
C atraviesa el Universo. Pues bien, los egipcios lo expresan simbólicamente en su mito, según el cual Horus pagó la pe-

---

[193] Cf. *Timeo* 36e, citado por Plutarco en 1016B.

[194] Eco de *Timeo* 47e-48a: el intelecto persuade a la necesidad para que la mayor parte de las cosas relativas a la generación se realizaran lo mejor posible. Cf. Plut., *Foción* II, 9. Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque,* París, 1957, pág. 52, nos invita a constatar el *vaste brassage syncrétique où l'opposition entre l'intelligence et la nécessité emprunte une cascade de symboles convergents.*

[195] También Plutarco neutraliza ambos términos en alguna ocasión, por ejemplo, en este mismo tratado 1015A. Cf. *Máximas de filósofos* 884E-F.

[196] DK A 45.

[197] DK 51. Plutarco escribe aquí —y también en *Sobre la paz del alma* 473F-474a— *palíntropos* en vez de *palíntonos,* la genuina expresión de Heráclito que recoge correctamente en *Isis y Osiris* 369B.

[198] DK B 8 y 9. Cf. Plut., *Contra Col.* 1114B.

[199] DK B 12. Cf. Plut., *Sobre la desaparición de los oráculos* 435F.

[200] La doctrina es expuesta con bastante detalle en *Isis y Osiris* 369D-370C.

[201] *Troyanas* 886. Sobre el fondo estoico de esta crítica, cf. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* pág. 141.

na asignando a su padre su espíritu y su sangre y a su madre su carne y su grasa[202]. En cambio nada del alma es puro y sin mezcla ni queda al margen de lo demás[203]; «pues», como dice Heráclito[204] «mejor que la evidente es la armonía oculta» en la que el dios, al hacer la mezcla sumergió y ocultó las diferencias y alteridades; sin embargo, aparece en su elemento irracional lo perturbado, en el racional lo ordenado, en los sentidos lo impuesto por la necesidad[205] y en el entendimiento lo autónomo[206]. Por ello, la capacidad de de- D
finir tiene, en razón de su parentesco, querencia por lo general e indiviso, y, por el contrario, la capacidad de dividir se inclina con lo divisible a los particulares. Pero el alma se complace más plenamente con el cambio que conduce a lo que es debido de acuerdo con lo mismo que con el que lo hace de acuerdo con la alteridad. Y en no menor medida la discrepancia con respecto a lo moral e inmoral o también con respecto a lo placentero y lo doloroso y los estados de sobreexcitación y arrebatos de los amores y las luchas incesantes del sentido moral contra la intemperancia demuestran la mezcla de una parte divina e impasible y una parte mortal

---

202 Sobre este tema, véase J. Hani, «Plutarque et le démembrement d'Horus», *Rev. des Ét. Grecq.* (1963), 111-120.

203 No es, por tanto, posible desmembrarla como, según el mito, se hizo con el cuerpo de Horus. Cf. *Cuest. platónicas* 1008c; en cambio, de acuerdo con lo reiterado por Platón, especialmente en el *Fedón*, en *Sobre la paz del alma* 474A, *Sobre la inteligencia de los animales* 964D-E e *Isis y Osiris* 369C, es el «mundo de abajo» el que se caracteriza por ser mezclado e impuro.

204 DK B 54.

205 Cf. *Timeo* 42a-b y 69c-d.

206 Como es sabido, la autonomía de la inteligencia, que se afirma también en *Sobre la cara visible de la luna* 945D y en *Sobre el amor a los hijos* 493D-E, había sido proclamada por Anaxágoras, B 12 DK y por Plat., *Crátilo* 413c.

y sometida a las influencias físicas[207]. De hecho, a una de ellas él mismo la llama[208] «deseo congénito de placeres» y a
E la otra «opinión inducida que aspira a lo mejor». En efecto, el alma hace brotar por sí misma lo pasional[209], y participa del entendimiento que es engendrado en ella por el principio mejor[210].

28. De esa doble comunidad no está tampoco apartada la naturaleza celeste, que, inclinándose ahora, se va volviendo a enderezar en el dominante círculo de lo mismo[211] y gobierna el Mundo. Y habrá un momento[212] —ha ocurrido ya muchas veces— en el que la inteligencia se va debilitando y se duerme, llenándose del olvido de su peculiar función, y el elemento que, desde el principio, convive y com-

---

[207] La lucha del elemento apetitivo con el racional encuentra su descripción más gráfica en el episodio de Leoncio en *República* 439e-440a.

[208] *Fedro* 237d. Plutarco sustituye el adjetivo *epíktētos*, «adquirido», del texto de Platón por *epeísakton*, «inducido».

[209] En cambio, en *Sobre la virt. mor.* 451A, nace «de la carne».

[210] Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-C.

[211] De acuerdo con lo descrito en *Timeo* 36c-d.

[212] Tono profético. Sigue una breve paráfrasis del mito platónico del *Político* (272d-273) en la que Plutarco se ciñe a lo fundamental, omitiendo los aspectos que no encajan con su propio concepto del alma o con su sensibilidad religiosa. Así prescinde de las causas por las que tiene, inexorablemente, que ocurrir el cambio, entre las cuales Platón destacaba el que cada alma había dado ya todas las generaciones que le correspondían. No menos llamativo es el cambio que Plutarco introduce cuando dice que es *tò phrónimon* del alma del mundo quien «se debilita y adormece, llenándose de olvido», cf. Brenk, *In Mist*, págs. 132-133. En Platón es «el piloto del Universo», «la divinidad suprema» la que «suelta la caña del timón y se retira a su puesto de vigía»; a imitación del mismo, los dioses que compartían con ese dios el gobierno de las regiones abandonan la parte del mundo que tenían encomendada. Consecuencia de esa modificación es la correlativa en el proceso de recuperación del orden correcto, en Platón el dios es agente único, en tanto que en la exégesis de Plutarco sólo es auxiliar y colaborador.

padece con el cuerpo, arrastra y pesa y hace dar la vuelta en sentido inverso[213] al caminar a la derecha del Universo[214], pero no puede quebrarlo del todo, sino que lo mejor vuelve F a recuperarse y a poner los ojos en el modelo, mientras la divinidad le ayuda a hacerle dar la vuelta y a enderezarlo. Así hemos demostrado muchas veces el que el alma no es 1027A en su totalidad obra del dios, sino que, aun conservando la parte congénita de mal, fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara a participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

29. Por cierto, acerca de éstos, aunque habéis oído hablar muchas veces y contáis con muchos tratados y escritos, no está de más que también yo haga una breve exposición sobre la base de lo que dice Platón[215]

> en primer lugar separó del conjunto una parte y después B otra doble de esa; a continuación una tercera, que era una vez y media la segunda y triple de la primera; y una cuarta, doble de la segunda y la quinta triple de la tercera; y la sexta que era ocho veces la primera y la séptima veintisiete veces la primera[216]. Después de eso, fue llenando[217] los in-

---

[213] Cf. *Político* 270d y 286b.

[214] Cf. *Timeo* 36c; eco de ello hay en *Isis y Osiris* 369c.

[215] *Timeo* 35b-36b. Sobre la descripción que sigue, véase B. KYTZLER, «Die Weltseele und der musikalische Raum», *Hermes* LXXXVII, 1959, 405-406.

[216] De estas primeras divisiones surgen dos series de potencias, una de razón 2 y otra de razón 3.

[217] «Llenar el intervalo» consiste en encontrar la media que permite establecer la proporción entre los dos términos que definen el intervalo.

tervalos dobles y triples, volviendo a cortar partes de allí[218] y colocándolas entre las porciones anteriores, de modo que en cada intervalo hubiera dos medias, una que supera los extremos y es superada por ellos en una misma fracción[219], y otra que los supera en la misma cantidad numérica en la
C que ella es superada[220]. Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo[221] en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres[222]

En ésos se investiga primero sobre la cantidad de los números, en segundo lugar sobre su orden y en tercero sobre sus propiedades[223]: acerca de la cantidad cuáles son los que
D toma en los intervalos dobles y triples; acerca del orden si hay que ponerlos todos en una sola línea como Teodoro o, más bien, como Crántor, en un esquema de lambda, colo-

---

[218] Esto es, del conjunto de la mezcla.

[219] Media armónica.

[220] Media aritmética, cf. *Timeo* 36a.

[221] 3/2, 4/3 y 9/8 respectivamente, relaciones que, de acuerdo con las potencias que acabamos de mencionar en n. 216, pueden expresarse como $3^1/2^1$, $2^2/3^1$ y $3^2/2^3$. Cabe decir que en esta segunda etapa de la actividad del Demiurgo Platón acude a los intervalos «musicales», siempre que no olvidemos que, como subraya A. Szabó, *Anfänge der griechischen Mathematik,* Múnich-Viena, 1969, pág. 23, todos los términos técnicos de la teoría de las proporciones geométricas pertenecen originariamente a la teoría de la Música.

[222] Esto es $2^8/3^5$.

[223] Sobre la relación de estas cuestiones con el género de los *zētḗmata,* véase Ferrari, «Commento», págs. 328-329 e «I Commentari specialistici alle sezioni mathematiche del *Timeo»,* en A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche,* Nápoles, 2000, págs. 169-224.

cándose el primero en la cima bajo la cual se van ordenando por un lado los dobles y por otro los triples en dos líneas; acerca de su utilidad y su propiedad, qué efecto tienen cuando intervienen en la constitución del alma.

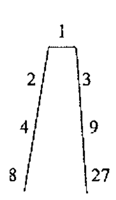
30. En primer lugar, por tanto, sobre el primer punto pediremos que se aparten los que dicen que basta con examinar qué naturaleza tienen en las propias proporciones los intervalos y las medias que los llenan, en los cuales con suponer que los números comprenden entre sí espacios suceptibles de recibir las proporciones citadas, tiene uno con las mismas resuelta la cuestión. En efecto, aunque fuera verdad E
lo que dicen, la enseñanza que proporciona queda oscura sin ejemplos y privada del resto de la exposición que no carece de encanto filosófico. Así pues, si, empezando por la unidad, vamos alternando, como él mismo sugiere, los duplos y los triplos, surgirán enseguida por un lado el dos, el cuatro y ocho y por otro tres, nueve y veintisiete, en total siete, al ser la unidad común[224], si continuamos la serie hasta alcanzar cuatro términos por medio de la multiplicación. Que no sólo F
en este caso, sino en muchos más, resulta evidente la simpatía de la hebdómada con la cuaternidad. Por ejemplo, la *tetraktýs* venerada por los pitagóricos, —el treinta y seis[225]— parece que es asombroso el que esté formado por los cuatro primeros números pares y los cuatro primeros impares[226], y

[224] Cf. 1017D, 1018F, 1027F, *La E de Delfos* 388A y , sobre la unidad como «principio del número», *La desaparición de los oráculos* 415E.

[225] Esta es la platónica; la pitagórica es la década.

[226] 2+4+6+8 +1+3+5+7= 36. Plutarco cuenta aquí y en la frase siguiente el número uno como impar, aunque normalmente lo considera al margen de las series numéricas de pares e impares y, por lo tanto, hace del tres el primer impar, como vemos a continuación.

que nace como la cuarta pareja al sumarlos seguidos[227]. En
1017C efecto, la primera pareja es la del uno y el dos, ⟨**11.**⟩ la segunda, la del tres y el cuatro, la tercera, la del 5 y el 6, ninguna de las cuales produce un cuadrado ni por sí misma ni
D con las demás. ⟨La del 7 y el 8⟩ es la cuarta, que sumada a las anteriores da el cuadrado treinta y seis. Además, la *tetraktýs* de los números utilizados por Platón está perfectamente construida, al multiplicarse los pares por intervalos pares y los impares por impares. Y abarca a la unidad, que es principio común de pares e impares, y de éstos, bajo ella, el dos y el tres, primeros números planos[228], después el cuatro y el nueve como primeros cuadrados y luego el ocho y el
E veintisiete como primeros cúbicos, quedando fuera de la cuenta la unidad; conque también está claro que no quería ordenar todos los números en una sola línea, sino alternativamente, agrupando los pares unos con otros e igualmente los impares, como en el dibujo[229].



Así se harán las parejas de los números que están en un nivel con otros de su mismo nivel y por la suma y multiplicación de unos por otros producirán los números relevantes.

12. Con respecto a la suma, de este modo: dos más tres dan cinco, cuatro y nueve trece, ocho

[227] Cf. *Sobre Isis y Osiris* 381F-382A. Plutarco vuelve sobre las propiedades del 36 más abajo, en 1018C-D.

[228] Cf. *Sobre la desaparición de los oráculos* 415E, *La E de Delfos* 390D. En *Isis y Osiris* 367E-F Plutarco divide los números planos en cuadrados y rectángulos, según procedan de la multiplicación de un número por sí mismo o de la multiplicación de un número por otro diferente.

[229] Figura al margen en la mayoría de los manuscritos.

y veintisiete treinta y cinco. Pues bien, de esos números, al cinco los pitagóricos lo llamaban «tremor[230]», esto es «sonido», porque creían que el primero de los intervalos de la F
escala[231] que suena es el quinto; al trece «resto», porque rechazaban, como Platón, la división del tono en partes iguales; al treinta y cinco «armonía», porque está formado por la suma de los dos primeros cúbicos generados por los pares y los impares[232] y de cuatro números —el 6, el 8, el 9 y el 12— que abarcan una proporción aritmética y armónica[233]. La propiedad quedará más clara en un diagrama: sea un rectángulo A-B-C-D, cuyo lado AB mide cinco y cuyo lado AD 1018A
mide siete; si se corta el lado menor en dos y tres por el punto k y el mayor en tres y cuatro por el punto l, se producen de los cortes unas rectas perpendiculares k-m-n y l-m-x, que generan los rectángulos A-K-M-L, cuya área es seis, K-B-X-M, cuya área es nueve, L-M-N-D, cuya área es ocho y M-X-G-N, cuya área es doce; y 35 es el área del paralelogramo total que comprende las razones de las primeras armonías en los números de los sectores en los que ha sido dividido[234]. En B
efecto, seis y ocho constituyen una razón de uno y un tercio, en la que se encuentra la cuarta; seis y nueve, una razón de uno y medio, en la que se encuentra la quinta; 6 y 12, una relación doble, en la que se encuentra la octava; incluye además la razón del tono de uno y un octavo, que se da entre el nueve y el ocho. Por eso también llamaron «armonía» al

---

230 Como CHERNIS y L. BALDARI, acepto la enmienda propuesta por TANNERY.

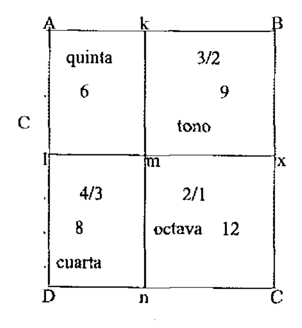
231 Cf. CHERNISS, *Moralia* XII, 1, págs. 272-273, nota b.

232 $35 = 2^3 + 3^3$.

233 35 = 6+8+9+12. 8 es la media armónica entre 6 y 12 (excede de 6 y es excedido por 12 en la misma proporción, un tercio de 6 y un tercio de 12, respectivamente); por su parte 9 es la media aritmética entre 6 y 12.

234 Cf. [PLUT.], *Sobre la Música* 1139C-D.

número que comprende esas razones; y multiplicado por seis da doscientos diez, que se dice que es el número de días en el que nacen completamente formados los sietemesinos.



13. Y ahora sobre otra base, con respecto a la multiplicación[235]: 3 por dos son 6; nueve por cuatro 36; 27 por ocho 216[236]. Por cierto, el 6 es perfecto, porque es igual a la suma de sus divisores[237]; y se llama «matrimonio» por la combinación de par e impar[238]; y además, está formado por el número inicial

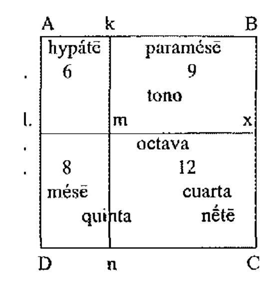
[235] Como apuntaba en su comentario al primer esquema, Plutarco multiplica en cada escalón los números de las series pares e impares y llama la atención sobre el hecho de que tanto al multiplicar los números planos como los cuadrados y los cubos el producto es seis o un número que termina en seis y que corresponden a la serie 6, 6^2, 6^3.

[236] En medio de todas estas explicaciones resulta sorprendente que Plutarco no recuerde que el 216 es el «número humano» de Platón, suma de 210 (el período más corto de gestación) + 6, el «número del matrimonio». Cf. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, trad. esp., Madrid, 1973, reimpr. 1984, págs. 58-60.

[237] Cf. *Charlas* 738F y *Licurgo* V, 13. También Anatolio, en Jámblico, *Teol. Arit.*, pág. 17, 12-13 (De Falco) dice que el 6, «que es el primer número perfecto», procede de la unidad, el dos y el tres, pero dice que es por suma, como hace Plutarco a continuación, aunque aquí dice que es por multiplicación de sus *méresi*. Lo que los antiguos llaman «número perfecto» viene a coincidir con lo que las matemáticas modernas llaman *factorial;* el 6 es 3! porque es 1 × 2 × 3.

[238] En *La E de Delfos* 388A-C y en *Cuest. Rom.* 288C Plutarco dice que el «matrimonio» es el 5, porque es la suma del primer par, 2, y el primer impar, 3; esta última atribución es la que encontramos normalmente, Cf. Aristót., *Meteor.* 1078b23, *Frags.* 199 y 203, etc.

más el primer par más el primer impar. Por su parte el 36 es el primer cuadrado que es a la vez triángulo, cuadrado de lado seis y triángulo de lado ocho[239]. Y se produce por la multiplicación de dos cuadrados, al multiplicar el cuatro al nueve y por la suma de tres cubos, pues adicionando uno[240] más ocho más veintisiete da el número anteriormente anotado; y además es rectángulo por dos flancos, por multiplicar doce por tres y por multiplicar nueve por cuatro; por tanto, si se sacan los valores de los lados de las figuras, del cuadrado seis, del triángulo ocho, de uno de los paralelogramos nueve, y del otro doce, forman las razones de las armonías. En efecto, doce estará con respecto a nueve en la relación de la cuarta, como la baja[241] con respecto a la segunda cuer-



[239] Hay, en primer lugar, una dificultad de traducción: los términos griegos *hexás* y *ogdoás* significan conjuntos o grupos formados respectivamente por seis y ocho unidades; de acuerdo con lo que sabemos de las *Doctrinas no escritas,* Platón utilizaba estos términos para referirse a los *eidetikoì arithmoí,* esto es, a la Forma o Idea de los números, que son propiedades y que no son objeto de adiciones, multiplicaciones, etc. Cf. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* [trad. esp.], Madrid, 1979, págs. 433-448. A esto se agrega la anfibología de la construcción que utiliza la misma fórmula para una multiplicación primero (6.6) y después para algo bien distinto, la suma de los números hasta llegar a ocho (1+2+3+4+5+6+7+8) que en la representación gráfica de los números por medio de puntos, forma un triángulo equilátero. Sobre esto, véase Hultsch, en *RE* II col. 1089.

[240] Para la consideración del uno como número cúbico, cf. *Charlas* 744B, aunque anteriormente, en 1017D, como hará también en 1020D y como hace en *Charlas* 738F, Plutarco dice que el primer cubo es el 8.

[241] La cuerda baja es la que da la nota más alta, mientras que la *hypátē,* la «alta», da la nota más baja.

da[242]; y con respecto a ocho en la relación de la quinta, como la baja con la media, y con respecto a seis en la de octava, como la baja con la alta. Y su cubo a partir de la base seis —216— es igual a su propio perímetro[243].

14. Pues bien, mientras los números citados tienen esas propiedades, al último, el 27, le ocurre algo particular, el ser igual a la suma de todos los que le preceden[244] y además es
E el ciclo de la luna. Y los pitagóricos[245] colocan el tono de los intervalos musicales en ese número; también por eso llaman «resto» al trece[246], pues no es la mitad por una unidad[247]. Es fácil darse cuenta de que también esos números comprenden las razones de las armonías. En efecto, razón doble es la de dos con respecto a uno, en la cual consiste la octava; de uno y medio la de tres con respecto a dos en la que consiste la quinta; de uno y un tercio la de cuatro con
F respecto a tres en la que consiste la cuarta; triple la de nueve con respecto a tres en la que coinciden una octava y una quinta; cuádruple la de ocho con respecto a dos, en la cual se da la doble octava; incluye además la de uno y un octavo en la de nueve con respecto a ocho, en la cual hay un tono. Pues bien, si la unidad, por ser común a ambos, se cuenta

---

[242] A las cuerdas citadas en *Cuest. platónicas* 1008F se agrega aquí la *paramésē* que era un tono más alta que la *mésē*. Sobre todo esto, cf. [Plut.], *Sobre la Música* 1138E-1139B y 1140A.

[243] *Perímetro* en el sentido de suma de la superficie de cada uno de los seis cuadrados en los que se desarrolla un cubo.

[244] Es la suma de los que le preceden en los intervalos de la lambda, según lo expuesto en 1017E. En efecto, 1+2+3+4+8+9=27.

[245] Cf. Filolao, *Frag.* 6 Diels.

[246] *Sensu stricto,* el *leîmma* es, la relación 256/243, pero, como hemos visto también en 1017F, solían llamar así al 13, que es la diferencia entre ambos números.

[247] Explicación inexacta; la correcta aparecerá en 1022A.

con los pares y con los impares, la suma de las cifras del número[248] da la cantidad de diez; en efecto, sumándose los números desde la unidad hasta el diez[249] ⟨dan cincuenta y cinco y de éste la serie par⟩[250] da quince, un triángulo de base cinco. En cuanto a la serie impar, se produce el cuarenta[251] 1019A
por la suma del trece y del 27 con los que los matemáticos[252], que llaman al primero «diesi[253]» y al otro «tono», miden con precisión los intervalos del canto. Por otro lado resulta por multiplicación en virtud de la *tetraktýs*[254]. En efecto, multiplicado por cuatro cada uno de los cuatro primeros números salen 4, 8, 12 y 16, cuya suma da 40, números que abarcan las razones de las armonías: el 16 es uno y un tercio de doce, doble de ocho y de cuatro cúadruple; el 12, uno y B
medio de ocho y de cuatro triple. Y esas razones abarcan la de la cuarta, la de la quinta, la de la octava y la de la doble octava[255]. Ya se ve que el número cuarenta es igual a dos cuadrados y dos cubos sumados. En efecto, los cubos y cuadrados uno, cuatro, ocho y 27 sumados dan 40, de modo que

---

248 Literalmente, «el numero total». Lo que se suma es la unidad y las cifras que se utilizan para representar el número 27: 1+ 2+ 7 =10. A partir del s. v a. C. se introdujo en Grecia la utilización de las letras para representar los números, cf. E. Hoppe, *Mathematik und Astronomie in klassischen Altertum*, Heidelberg, 1966, pág. 49.

249 Sigue una laguna de 50 letras en el manuscrito E y de 48 en el B. Bernardakis, Wyttenbach y Müller y, finalmente, H. Cherniss han propuesto suplementos similares. Aquí se sigue la propuesta de Cherniss: *tà pénte kaì pentékonta poioûsi toútou dè ho mèn ártios.*

250 1+ 2+ 4+ 8 =15. De nuevo hemos vuelto a la lambda.

251 1+3+9+27=40.

252 Los pitagóricos.

253 Es lo mismo que más arriba llamaba *leîmma.*

254 La de los pitagóricos.

255 De las razones citadas en 1018E-F falta aquí la de 12/4 que corresponde a una octava más una quinta.

la *tetraktýs* platónica es, por su disposición, mucho más compleja y perfecta que la pitagórica.

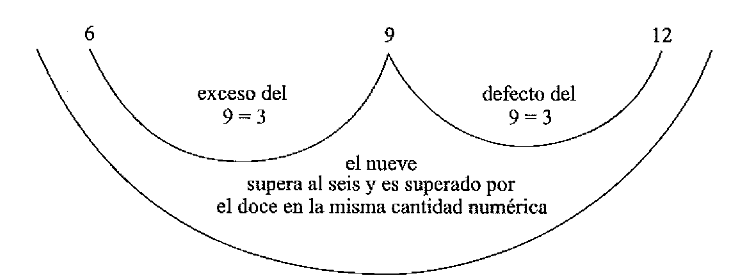
15. Pero, como los números utilizados[256] no daban lugar a las medias introducidas[257], se vió obligado a tomar lí-
C mites mayores en esas mismas proporciones. Así que hay que decir cúales son; pero antes hay que hablar de las medias. Pues bien, de ellas llaman actualmente aritmética a la que excede y es excedida en la misma cantidad numérica y subcontraria[258] a la que excede y es excedida en la misma fracción de sus extremos. Por ejemplo, son límites de la aritmética 6, 9 y 12, ya que nueve supera a 6 en la misma cantidad númerica en que es superado por 12; en cambio, son límites de la subcontraria 6, 8 y 12, puesto que ocho supera a 6 en dos unidades y en cuatro es superado por 12, números
D de los cuales dos es un tercio de seis y cuatro de doce. Resulta, pues, que en la aritmética la media es superada y supera en la misma porción y, en cambio, en la subcontraria le sobra y le falta la misma fracción de los extremos. En efecto, en el primer caso tres es un tercio de la media y en el otro 2 y 4 lo son respectivamente de cada uno de los extremos, por eso se llama subcontraria.

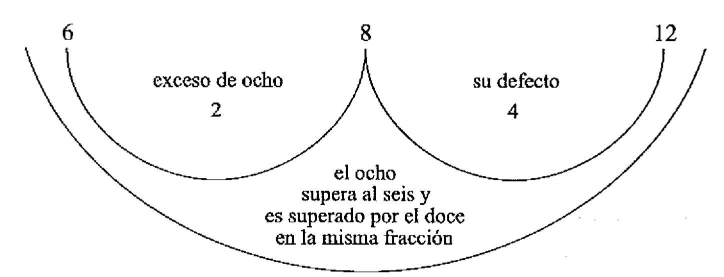
---

256 Por Platón para hacer su *tetraktýs* en 1017D. *Cf.* 1020A.

257 Al rellenar los intervalos originales, en *Timeo* 35b-36b, cf. 1027B-C.

258 La que en 1019E llamaba armónica. Por el testimonio de Jámblico en *Introd. a la aritm. Nicom.*, 22-101, 5 y 16-22, sabemos que la razón *hypenantia* era llamada *harmonikḗ* por Arquitas e Hipasos y que más tarde se dio el nombre de *hypenantía* , «subcontraria» a la que era opuesta a la *harmonikḗ*.





Y la llaman armónica porque abarca en sus límites los primeros armónicos, la octava en la relación del mayor al menor, la quinta en la del mayor a la media, la cuarta en la de la media al menor, porque[259], colocándose el límite mayor en la cuerda alta y el menor en la baja, la media queda en la E

[259] Es preferible suprimir la cruz filológica de Hubert. Éste sugirió la posiblidad de que esta apostilla sea una glosa, porque, realmente añade poco a lo dicho en las líneas anteriores para justificar el nombre de media armónica. No obstante, esta nueva repetición no desentona entre las que Plutarco, como buen profesor, viene prodigando en estos parágrafos. A la misma estrategia didáctica cabe atribuir el uso de las segundas personas que aparecen en el siguiente.

central, estableciendo con el mayor la relación de la quinta y con el menor la de la cuarta; conque el ocho queda en la media, el doce en la baja y el 6 en la alta.

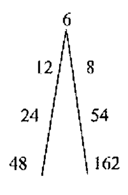
16. Eudoro muestra con claridad y sencillez de qué modo se sacan las mencionadas medias. Presta atención primero a la aritmética: si, sacando los extremos, tomas la mitad de cada uno de ellos y los adicionas, la suma será media de los duplos e igualmente de los triplos[260]. Atiende ahora a la subcontraria:
F si sacando los extremos en los duplos tomas del menor un tercio y del mayor la mitad, la suma es la media; por el contrario en los triplos hay que tomar del menor la mitad y del mayor un tercio; que así la suma da la media. Sea, por ejemplo, en la serie de los triplos, 6 el límite menor y 18 el mayor. Tomando, pues, la mitad de 6, tres, y un tercio de dieciocho, 6, si los sumas, obtendrás 9, número que supera y es superado por la misma fracción de los extremos. Así se sacan las medias. Pues bien, es menester insertarlas aquí[261] y rellenar los
1020A intervalos dobles y triples. Pero de los números utilizados, unos no abarcan completamente un intervalo y otros no lo hacen suficientemente. Conque, para aumentarlos conservándose las mismas proporciones, construyen[262] receptáculos adecuados a las citadas medias. En primer lugar, establecieron como límite menor, en vez del uno, el 6, porque es el pri-

[260] Cf. *Charlas de sobremesa* 738D.

[261] En los primeros intervalos de *Timeo* 35c-36A.

[262] Sujeto, los académicos, entre los que va a nombrar a continuación a Eudoro y a Crántor.

mer número que tiene mitad y tercio[263] y ordenaron debajo, como se representa en la figura, todos los múltiplos de seis que admiten ambos tipos de medias, tanto para los intervalos dobles como para los triples. Pero como Platón había dicho[264]



> Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio B
> con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de 256 a 243,

por causa de esa expresión se vieron obligados a volver a elevar los números y aumentarlos, pues, por una parte, era menester que hubiera dos de uno y un octavo seguidos y, por otra, como el seis no contiene por sí mismo uno y un octavo y que, si se se dividía, al partirse las unidades en fracciones, la doctrina iba a ser más difícil de observar, el propio problema recomendó la multiplicación, como en la transposición armónica, cuando el diagrama entero aumenta C
a la par que el primer número. Así pues, Eudoro siguió a Crántor[265] y tomó como primer número el 384, que resulta de la multiplicación de 6 por 64. Los indujo el número 72, que guarda la relación de uno y un octavo con el 64. Sin embargo, más acorde con las palabras de Platón es partir de la mitad, puesto que el *leîmma* de los intervalos de uno y un octavo quedará en la proporción de los números que dijo Platón, 256 con relación a 243, si se toma como primer nú- D

---

[263] En otros términos, múltiplo de dos y de tres.

[264] *Timeo* 36B-C.

[265] CRÁNTOR, *Frag.* 5.

mero el 192[266]. En cambio, si se toma como primer número el doble de éste, habrá un resto que, aun estando en la misma proporción, es, en cuanto al número, doble, porque es 512 a 486; en efecto, 256 es uno y un tercio de 192 y 512 lo es de 384. Y no es arbitraria la elevación hasta ese número, sino que incluso a los seguidores de Crántor les parece razonable, ya que 64 es cubo del primer cuadrado y cuadrado del primer cubo[267]; multiplicado por 3, que es el primer impar y el primer triángulo, el primer número perfecto y que responde a la relación de uno y medio[268], genera el ciento noventa y dos que, como vamos a demostrar, contiene tam-
E bién una relación de uno y un octavo.

17. En primer lugar, qué es el resto y cúal es el pensamiento de Platón, lo veréis mejor si recordáis brevemente lo que se suele decir en los tratados pitagóricos[269]. En efecto, un intervalo en música es todo lo abarcado por dos sonidos de desigual elevación; uno de los intervalos es el llamado tono, en razón del cual es más alta la quinta que la cuarta; los expertos en armonía piensan que, cuando el tono se divide en dos, da lugar a dos intervalos, a cada uno de los cua-
F les llaman semitonos; los pitagóricos, en cambio, rechazan su división en partes iguales y, por ser desiguales los cortes,

---

[266] Absorto en sus operaciones, Plutarco parece olvidar que lo que a Platón le interesa es la relación entre números y no su cuantificación numérica. Por lo demás, como indica CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, pág. 301, nota f., con los números que propone no consigue evitar las fracciones.

[267] $64=4^3=8^2$. En cambio, como hemos visto en 1017D y como PLUTARCO repite en 1020D y en *Charlas de sobremesa* 738F, otras veces el primer número cúbico es el 1.

[268] Con respecto a 2.

[269] No obstante, las definiciones de *intervalo, tono* y *semitono* que siguen no son las de los pitagóricos, sino las de ARISTÓXENO, cf. *Elem. Arm.* I, 15, 25-32; 21, 20-24; II, 46, 1-2; 46, 3; 57, 11-12.

llaman «resto» al menor, porque no llega a la mitad. Por eso también los primeros hacen la armonía de la cuarta con dos tonos y un semitono y los otros con dos y el resto. Parece dar testimonio a favor de los expertos la percepción y a favor de los matemáticos la demostración[270], que es de este tenor: se dedujo de lo observado por medio de los instrumentos musicales que la octava contiene una razón doble, la quinta una razón de uno y medio y el tono de uno y un octavo, y también ahora es posible contrastar la verdad bien col- 1021A
gando de unas cuerdas dos pesos desiguales bien haciendo de dos flautas con agujeros iguales una de doble tamaño que la otra; pues la mayor de las flautas dará un sonido más grave, como la alta con respecto a la baja, y de las cuerdas, la tensada por un peso doble más aguda que la otra, como la baja con relación a la alta. Esa es la octava. Igualmente, si se toman pesos y tamaños de tres medios producirán la quinta y si se toman de cuatro tercios la cuarta, de las cuales esta última contiene una razón de uno y un tercio y la primera de uno y medio. Y, si la disparidad de los pesos y tamaños es de nueve octavos, producirá el intervalo de un tono, que no es acorde, sino, por decirlo en pocas palabras, ento- B
nado, en el que, si se hacen vibrar sucesivamente, los sonidos producen un efecto dulce y agradable, y, en cambio, si se pulsan a la vez, áspero y molesto. Por el contrario, en las armonías, tanto si se pulsan a la vez como si se pulsan alternativamente, la percepción recibe con agrado la combinación de sonidos. Pero no se limitan en absoluto a esto, sino que también lo demuestran teóricamente. En efecto, en la escala musical la octava se compone de la quinta y de la cuarta, y en los números lo doble de uno y medio y uno y un ter-

[270] En la misma base reposa la oposición entre ambos grupos en TEOFRASTO, *Frag.* 89, 2, Wimmer. Los experimentos que siguen llegaron a ser atribuidos al propio Pitágoras.

C cio, puesto que 12 es uno y un tercio de 9, uno y medio de 8
y doble de 6; conque la razón doble está compuesta de uno y
medio más uno y un tercio, lo mismo que la de la octava es-
tá compuesta de la quinta y la cuarta. Pero así como aquí la
quinta es más alta que la cuarta en un tono, así allá la rela-
ción de uno y medio es mayor que la de uno y un tercio en
uno y un octavo. Queda claro, pues, que la octava contiene
la razón doble, la quinta la de uno y medio, la cuarta la de
uno y un tercio y el tono la de uno y un octavo.

18. Demostrado esto, veamos si la relación de uno y un
octavo es divisible en dos, que si no lo es, tampoco lo será
el tono. Y, puesto que los primeros números que contienen
una relación de uno y un octavo, el 9 y el 8, no forman nin-
D gún intervalo en medio, al duplicarse ambos, el número que
se inserta entre ellos forma dos intervalos, es evidente que,
si éstos son iguales, la relación de uno y un octavo es divisi-
ble en dos; pero, como quiera que el doble de 9 es 18 y el de
8, 16, ésos aceptan entre sí el diecisiete y viene a resultar
que uno de los intervalos es mayor y el otro menor, pues el
uno agrega 1/17 y el otro 1/16; conque la relación de uno y
un octavo se divide en partes desiguales[271]. Y si esto le ocu-
rre a esta relación, también al tono. Entonces, al ser dividido
no nace de sus cortes semitono alguno, sino que correcta-
E mente es llamado «resto» por los matemáticos. Pues bien
ése es el sector que dice Platón[272] que el dios, cuando llena-
ba los intervalos de uno y un tercio con los de uno y un oc-

[271] En el tratado *Isis y Osiris* 46, Plutarco justifica con este mismo argumento de que el 17 parte el intervalo entre 16 y 18 en dos partes desiguales la antipatía de los egipcios por el 17. Sobre esto véase B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zúrich-Múnich, 1979, págs. 401-402.

[272] *Timeo* 36B.

tavo, dejaba de cada uno de ellos, sector cuya razón es la que hay entre 256 y 243. Tómese, en efecto, la cuarta en dos números que abarcan la razón de uno y un tercio, el 256 y el 192; pues bien, quede situado el menor de éstos, el 192, en el sonido más grave del tetracordio y el mayor, el 256, en el más agudo[273]. Hay de demostrar que, si se rellena éste con dos intervalos de uno y un octavo, queda un intervalo tal que corresponde a la relación entre 256 y 243; en efecto, si F
se eleva el más grave en un tono, esto es, en uno y un octavo, sale el 216; elevado de nuevo ése en otro tono, sale el 243. Éste supera al 216 en 27 y el 216 al 192 en 24. Pues bien, de éstos, 27 es un octavo de 216 y 24 de 192. Por eso, el mayor de esos tres números resulta ser uno y un octavo del intermedio y el intermedio del menor. Mas el intervalo que va del menor al mayor, esto es, el que va del 192 al 243, es un intervalo de dos tonos, relleno por dos de uno y un octavo. Restado éste, queda del total un intervalo restante en- 1022A
tre el 243 y el 256, trece. Por eso también llamaban «resto» a ese número.

Yo creo, por tanto, que el propósito de Platón se explica de modo sumamente claro en esos números. Otros, que ponen como límites de la cuarta el agudo en el 288 y el grave en el 216, continúan el desarrollo de modo semejante, con la excepción de que toman el resto en medio de los dos tonos. En efecto, al elevarse el más grave en un tono, da 243 y al desplazarse el más agudo en un tono, da 256; pues 243 es uno y un octavo de 216 y 288 lo es de 256; de modo que ca- B
da uno de los intervalos es de un tono y queda como resto el que está entre 243 y 256, intervalo que no es un semitono, sino menor. En efecto, 288 supera a 256 en 32, 243 supera a 216 en 27 y 256 supera a 243 en trece; éste es menor que la

[273] Cf. [PLUT.], *Sobre la Música*. 1138E-F, 1139C, 1140C.

mitad de ambos restos, por eso se deduce que la cuarta es de dos tonos más el resto y no de dos tonos y medio. Conque eso[274] se demuestra en esos términos y sobre la base de lo que llevamos dicho no es muy difícil de captar lo otro, por qué preciso motivo Platón, que había dicho[275] que se habían producido intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo, no se acordó de los de uno y medio al llenarse
C los de uno y un tercio con los de uno y un octavo, sino que los omitió: como el de uno y medio[276] supera al de uno y un tercio en uno y un octavo, al aplicarse al de uno y un tercio, se llena también el de uno y medio.

20. Demostrado lo anterior, lo de llenar los intervalos e insertar las medias, aunque nadie lo haya hecho antes, también os lo voy a pasar para que vosotros mismos hagáis prácticas. Pero, como esta cuestión ha sido tratada por muchos autores de importancia y, en especial, por los de Solos, Crántor, Clearco y Teodoro, no estará de más decir cuatro
D cosas sobre sus discrepancias. En efecto, Teodoro, no hace como aquéllos[277] dos hileras con los números, sino que ordena seguidos en una sola línea recta los duplos y los triplos; se apoya, en primer lugar, en la mencionada[278] división longitudinal de la esencia, aduciendo que produce dos partes porque es escisión de una sola, y no cuatro de dos. Además

---

[274] La primera cuestión planteada en el parágrafo 17, esto es, ¿qué es el resto?

[275] *Timeo* 36A-B.

[276] Leonicus veía aquí, según Bernardakis, una laguna, que colmaba satisfactoriamente con las palabras «es mayor, de modo que el de uno y un octavo». Aún suponiendo que, en vez de una laguna del arquetipo, se trate de una elipsis del autor, el contexto exige que la idea se restituya en ese o similar sentido.

[277] *Vide supra.*

[278] *Timeo* 36b.

dice que conviene que las inserciones de las medias se sucedan de ese modo[279]; pues, en caso contrario, habría desorden, confusión y regresiones hacia el inmediato primer triplo desde el primer duplo de los que deben llenar cada uno E
de los intervalos. En cambio, a los de Crantor los apoyan las disposiciones de números en las que se unen enfrentándose en el mismo escalón planos con planos, cuadrados con cuadrados, cúbicos con cúbicos y al hecho de no tomarlos en orden, sino alternativamente pares e impares, lo apoya el propio Platón[280]. En efecto, como ha puesto delante la uni- 1027F
dad, que es común a ambos, toma el ocho y a continuación el veintisiete, con lo que poco menos que nos está indicando qué localización atribuye a cada una de las dos series. Co- 1028A
rresponde, por tanto, a otros exponer esto con mayor precisión, en cambio, lo que viene a continuación pertenece exclusivamente al ensayo que os presento.

31. Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era especialísimamente adecuado para la constitución del alma. De hecho, unos investigan las citadas proporciones en las velocidades de los planetas, otros prefieren estudiarlas en sus distancias, algunos en los tamaños de los astros y otros, que parecen llevar demasiado lejos su afán de exactitud, en los diámetros de los epiciclos, en la idea de que en B
función de ellas el demiurgo ajustó a los cielos el alma, que está dividida en siete partes. Y muchos incluso transponen aquí doctrinas pitagóricas[281], cuando triplican las distancias

[279] Esto es, de acuerdo con la progresión natural de los números.

[280] *Timeo* 35b-c.

[281] No obstante, lo que Plutarco expone aquí no es la doctrina recogida por Aristót. en *Acerca del cielo* 293a20-27 y *Metafísica* 986a10-13, sino,

de los cuerpos celestes desde el centro; esto ocurre al colocarse la unidad en el Fuego[282], el tres en la Antitierra, en la Tierra el nueve, en la Luna el 27, en Mercurio el 81, en el Lucero[283] el 243 y en el propio Sol[284] el 729, que es a la vez
C cuadrado y cubo[285]. Por eso a veces llaman al Sol cuadrado y cubo. Pero de este modo también triplican los demás números, apartándose mucho ésos de lo que es conforme a razón, si hay alguna utilidad en las demostraciones geométricas, y mostrando que los que parten de ellas inspiran más confianza que ellos a la hora de aceptar su doctrina y, además, que tampoco ellos son completamente exactos, sino que hablan por aproximación, cuando dicen que la razón del diámetro del Sol con respecto al de la Tierra es de doce veces mayor, y la del diámetro de la Tierra con respecto al de la Luna es triple, pero la estrella fija que parece más pequeña no tiene un diámetro menor de un tercio del de la Tierra.
D Y que la esfera entera de la Tierra tiene con respecto a la esfera entera de la Luna una relación de veintisiete a uno. Y que, por su parte, los diámetros del Lucero y de la Tierra tienen una relación del doble, mientras que sus esferas la tienen de ocho a uno y que la extensión de la sombra del eclipse es triple que el diámetro de la Luna[286]; y la distancia en que se aparta la Luna del centro del Zodíaco es de doce grados en cada dirección; por su parte, sus posiciones en los aspectos de trígonos y cuadrados con el Sol adoptan las fi-

---

como apunta H. Cherniss, *Plutarch's Moralia*, XIII 1, págs. 322-323, n. b, una contaminación del sistema de Filolao y del que será mayoritariamente aceptado después.

[282] Cf. Plut., *Numa* XI 1-2.

[283] Venus.

[284] Los pitagóricos atribuían al Sol el siete.

[285] $729 = 27^2 = 9^3$

[286] Cf. *Sobre la cara visible de la Luna* 923B.

guras de la medialuna y de los cuernos de la Luna. Y cuando ha recorrido seis signos del Zodíaco[287] restablece el plenilunio, que viene a ser como la armonía en los seis tonos de E la octava. La razón de que el Sol, que tiene en los solsticios los movimientos menores y en la época del equinocio los mayores, por causa de los cuales hace menguar al día y alargarse a la noche y viceversa, es la siguiente: en los primeros treinta días después del solsticio de invierno agrega al día la sexta parte del exceso[288] que supone la noche más larga con respecto al día más corto, y en los treinta siguientes un tercio y en los restante la mitad, hasta el equinocio, porque va imponiendo exacta igualdad a la disparidad del tiempo en tramos sextúples y triples. Los caldeos, en cambio, dicen que la primavera nace en la cuarta con relación al otoño, en la quinta con respecto al invierno y en la octava con res- F pecto al verano, pero, si Eurípides[289] define correctamente cuatro meses de verano y otros tantos de invierno,

dos del agradable otoño y otros tanto de primavera

las estaciones cambian en la octava. No obstante, algunos, como atribuyen a la Tierra la posición de la nota añadida[290] y a la Luna la alta y como empujan a Estilbón[291] y al Lucero a las posiciones móviles[292] de la segunda cuerda y de la que

---

[287] Esto es, cuando se encuentra en oposición al Sol.

[288] Se observa aquí un error de cálculo de Plutarco, o un error en la transmisión del texto: es una sexta parte de la diferencia con respecto al día del equinocio o una doceava parte de la diferencia entre el día más largo y el más corto.

[289] *Frag.* 990 NAUCK.

[290] Nota añadida a la escala debajo de la alta, cf. 1029B.

[291] «Brillante», otro nombre de Mercurio.

[292] Literalmente: «que van de un tono a otro».

1029A pulsa el índice[293], estiman que el propio Sol, como la central, ocupa la octava, distando de la Tierra en la relación de la quinta y de las estrellas fijas en la de la cuarta[294].

32. Pero ni la sutileza de éstos roza verdad alguna, ni aquéllos han alcanzado la plena exactitud; conque a aquellos a los que les parece que estas opiniones no se apartan del pensamiento de Platón, aquellas otras les parecen pertenecer exclusivamente a la teoría de la Música, y que, como hay cinco tetracordios[295], el de las altas, el de las medias, los de las conjunciones, disyunciones y elevaciones[296], los planetas han sido ordenados en cinco intervalos. Pues bien, el primero de ellos es el que va de la Luna al Sol y a los que hacen el
B mismo recorrido que el Sol, Estilbón y el Lucero[297]; el segundo, desde éstos a Marte Incandescente; el tercero, entre éste y Faetón[298]; luego viene a continuación el que llega hasta el Reluciente[299] y finalmente el quinto, desde éste a la esfera fija[300]. Conque los sonidos que definen el tetracordio

---

293 Cf. [Plut.], *Sobre la Música* 1134F.

294 Como veíamos en la Introducción, éste es el sentido en el que W. Burkert, *op. cit.*, pág. 308 nos invita a entender la *armonía de las eferas*, que no explica en conexión con la escala musical, sino con el ritmo de las estaciones.

295 El tetracordio es un sistema de cuatro notas y pueden constituirse sistemas de tetracordios.

296 Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 430A.

297 Cf. Plut., *La desaparición de los oráculos* 430A.

298 Júpiter.

299 Saturno.

300 Entre las arbitrariedades de esta reducción a cinco de los intervalos que separan los planetas, o, como dice Plutarco en *La desaparición de los oráculos* 430A, sus circuitos, lo más sorprendente, sin duda, es la omisión del intervalo que va de la Tierra a la Luna. Cf. J. Helmer, *Zu Plutarchs «De animae procreatione in Timaeo»: ein Beitrag zum Verständnis des Platons-Deuters Plutarch*, Würzburg 1937, pág. 59.

tienen la misma relación que los planetas. Por cierto, sabemos además que los antiguos ponían dos altas, tres bajas, una media y otra junto a la media, de modo que las fijas eran iguales en número a los planetas. Los modernos, por el contrario, como colocaron la nota añadida, que difiere en un tono de la alta, debajo de ésta, hicieron de toda la escala una doble octava, pero no conservaron el orden natural de las C
armonías. En efecto, la quinta queda delante de la cuarta, al quedar agregado a la alta un tono más bajo. Platón, en cambio, está claro que lo agregaba al agudo, porque dice en la *República*[301] que cada una de las ocho esferas llevaba en su girar una Sirena que iba encima y que todas cantaban, emitiendo[302] un tono y que la mezcla de todas daba lugar a un acorde[303]. Y en su canto, iban diciendo cosas divinas[304] y entonando la armonía de ocho cuerdas del sagrado recorrido y revolución de los astros; pues eran ocho también los primeros límites de las razones dobles y triples, al contarse la unidad con cada una de las dos series[305]. Y los más antiguos nos han transmitido también nueve Musas[306], ocho dedica- D
das a las cosas celestes, como en Platón[307], mientras que la

[301] 617b. En *Charlas de sobremesa* IX 14, 6 (745F), PLUTARCO sustituye las sirenas por musas.

[302] Conservo el texto de los manuscritos.

[303] Aquí termina la cita de la *República*. Para lo que sigue se ha pensado —WYTTENBACH — en un eco de *Odisea* IX 73; y en *Timeo* 47d.

[304] Lo dicho en *Charlas* 745F prueba que con esta expresión Plutarco alude a la etimología popular de «sirena».

[305] Así lo ha expuesto ya en 1018F-1019A y en 1027F. La novedad es que aquí cuenta dos veces la unidad.

[306] Plutarco trata la cuestión del número de las Musas en *Charlas* 744C-745B y 746E.

[307] Plutarco identifica aquí las Sirenas de las que hablaba Platón en el mito de Er el panfilio *(República* 617b) con las Musas, aunque en *Charlas* 745C rechaza esa identificación que es explícitamente admitida por su maestro Amonio en 745F.

novena hechiza lo terrestre, volviéndolo a llamar y haciendo que detenga su carrera errante y discordia que producen disparidad y confusión[308].

33. A ver si el alma que ha llegado a ser eminentemente prudente y justa no guía el cielo y lo celeste con sus melodías y con sus armoniosas revoluciones en torno a sí misma, ni ha llegado a ser tal con las proporciones adecuadas a la armonía[309], cuyas imágenes en las partes del mundo visibles y que se ven, en suma, en los cuerpos remiten a lo incorpóreo[310], pues la capacidad primera y principal es ingrediente de la invisible composición del alma y la capacita para ser
E acorde consigo misma y dócil[311], dado que todas las demás capacidades están siempre de acuerdo con el elemento más poderoso y divino[312]. En efecto, el demiurgo[313] encontró desorden y desajuste en los movimientos del alma desorganizada e irreflexiva que estaba en desacuerdo consigo misma, y delimitó y separó unos y congregó y ajustó entre sí otros por

---

[308] En el pasaje paralelo de *Charlas de sobremesa* IX 14, 6, PLUTARCO precisa que esta musa que, en la medida de lo posible, comunica a los humanos gracia y armonía, es Urania. El papel de esta musa difiere del que tiene en el pitagorismo antiguo donde, según se desprende de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico, una es la voz de la esfera de las estrellas fijas, las siete siguientes corresponden a los círculos de los planetas y la última es la voz de la Antitierra. Y. VERNIÈRE, *ob. cit.*, pág. 26 explica esta innovación porque, como los neopitagóricos prescinden de la Antitierra, la musa correspondiente es adjudicada ahora a la región que media entre cielo y tierra, asumiendo funciones filantrópicas que, en mi opinión, en este pasaje del *Sobre la generación del alma* se podrían definir mejor como providenciales.

[309] Cf. *Cuest. platónicas* 1003A.

[310] Acepto la puntuación de Cherniss.

[311] Cf. *Sobre el genio de Soc.* 592B-C.

[312] Clarísimo eco de Platón, *República* 432a y 442c-d.

[313] Cf. *Timeo* 30a.

medio de las armonías y los números; pues bien, incluso a los seres más obtusos, piedras, leños y cortezas de las plantas, huesos y fermentos de los animales, el hecho de quedar F combinados y ajustados por armonías y números les proporciona el ornato de maravillosas apariencias y las maravillosas capacidades de las drogas y de los instrumentos. Pues bien, por eso mismo Zenón el citieo[314] instaba, para aprender a tocar, a los muchachos a observar en las flautas qué sonido emiten el cuerno, la madera, la caña, el hueso[315] cuando participan de proporción y armonía. En efecto, por un lado, eso de que, según la afirmación pitagórica, todo se parece al número requiere explicación, y por otro, el que todo 1030A aquello en lo que, a partir de una situación de diferencia y disimilitud, nazcan afinidad y acuerdo de unos elementos con otros —causa de éste son medida y orden— participa de número y armonía, tampoco les ha pasado desapercibido a los poetas[316] que llaman «ajustado» a lo que es amigo y agradable y, en cambio, «discordante» a lo que es enemigo y hostil, en la idea de que la diferencia es desajuste. Por su parte, el que compuso[317] el epigrama en honor de Píndaro

agradable para sus huéspedes fue este hombre y por sus con-
[ciudadanos querido

es evidente que consideraba que la virtud es buena armonía, como, por cierto, afirma también el propio Píndaro[318] cuando dice que Cadmo atendía al dios «que le enseñaba la música correcta». A su vez los teólogos, que fueron los más an- B

---

[314] *Cf. De virt. mor.* 443 = Frag. 299.

[315] Los materiales con los que se hacían las flautas.

[316] *Od.* XVI 427, Teognis 1312.

[317] Leónidas o Platón. *Ant. Pal.* VII 35.

[318] Frag. 32. Cf. *Los oráculos de la Pitia* 397A.

tiguos filósofos[319], les ponían instrumentos musicales en las manos a las estatuas de los dioses[320], para dar a entender, no que están pulsando[321] la lira o tocando la flauta, sino que ninguna ocupación es tan apropiada a los dioses como la armonía y la consonancia. Por tanto, lo mismo que es ridículo el que busca las razones de uno y un tercio, uno y medio y doble en el puente, en la concha o en las clavijas de la lira (es necesario, claro está, que todos esos elementos sean proporcionados unos a otros en medidas y pesos, pero a lo que hay que atender es a ese acorde que nace de los sonidos), así
c es razonable que también los cuerpos de los astros, los intervalos de los círculos y las velocidades de sus revoluciones estén, como los instrumentos, relacionados en las debidas proporciones unos a otros y con el conjunto, aunque se nos escape la cantidad exacta de la medida[322]. Conque, producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma, por obra de la cual no sólo llenó el cielo de infinitos bienes cuando nació, sino que también organizó con las estaciones y cambios sometidos a medida las cosas de la tierra del modo mejor y más perfecto para la generación y conservación de los seres vivos.

---

[319] Cf. *Isis y Osiris* 360D, 369B y *La desaparición de los oráculos* 436D.

[320] Plutarco se ocupa tambien del simbolismo de las estatuas de los dioses en *Isis y Osiris* 381D-F, *Los oráculos de la Pitia* 400C, 402A-B, *Sobre si el anciano debe intervenir en política* 797F.

[321] Los manuscritos E y B tienen aquí una laguna de siete letras que Maurommates ha suplido con *kroúousi,* sugerencia que acepto.

[322] Acepto la lección de los manuscritos m y r, que H. Drexler considera posiblemente correcta.

EPÍTOME AL TRATADO
SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL «TIMEO»

INTRODUCCIÓN

El mal llamado *epítome* es, en realidad, copia, que pretende ser literal, de dos capítulos del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* a los que precede una breve introducción. El anónimo autor, que, evidentemente, no es Plutarco, no menciona en ningún momento al queronense, al que se refiere siempre por medio del anafórico o, simplemente, utilizando verbos en tercera persona.

La crítica es unánime al censurar las deficiencias de este supuesto epítome. En efecto, la impresión que produce es que el autor del mismo no entiende el texto que quiere reproducir y en ello tendríamos la causa de sus errores de todo tipo, desde confundir las abreviaturas y confundir los casos [1] a poner una palabra por otra de la misma raíz, verosímilmente porque no capta los matices que las distinguen en el uso técnico, o suplir un complemento directo, obviamente inexistente, para un verbo intransitivo. Como confesión implícita de la incapacidad de nuestro personaje para captar el mensaje de Plutarco podríamos considerar el hecho de

[1] Los casos que confunde son genitivo plural, dativo singular y acusativo plural de la declinación temática.

que en alguna ocasión prefiera ir directamente al *Timeo*, como hace en 1031C. La ausencia de afinidad entre el autor del *epítome* y el tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo* culmina en un error escandaloso sobre el que ya llamó la atención B. Müller: en la introducción o preámbulo, lo único que realmente redacta, atribuye a Plutarco como doctrina sobre el origen del mal la explicación que con más ahinco ha combatido —la que postula que la materia es la causa del mal—, prescindiendo de los reiterados argumentos que éste fundamenta en la ausencia de capacidad o propiedad de la misma y de las pruebas que Plutarco acumula con la intención de sostener su más destacada aportación personal en este tratado, e. e., que es el «alma perversa» la que es causa del mal.

A pesar de lo anteriormente dicho sobre las confusiones de casos y de palabras, el texto del *epítome* tiene también sus virtudes: en cinco casos conserva palabras omitidas en todos los manuscritos del tratado y en otros tres nos da el texto sano donde todos los manuscritos del tratado tienen faltas[2]. La conclusión que se impone es que el ejemplar utilizado por el autor del *epítome* es independiente de los utilizados para copiar el texto del tratado, incluso en los casos en que un mismo manuscrito comprende ambos escritos.

---

[2] *Cf.* CHERNISS, *ibidem*.

1. El tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* refiere todas las discrepancias de Platón y los platónicos. Introduce también algunas proporciones y semejanzas E
geométricas que, en su opinión, convergen con su teoría del alma[1], así como teoremas de música y aritmética.

2. Dice que la materia es conformada por el alma, atribuye alma al Universo y concede a cada uno de los seres vivos el alma que lo gobierna; unas veces dice que no es generada y otras que está sometida a generación[2]; que la materia, en cambio, es eterna y que fue conformada por el dios por medio del alma. Y que la maldad es brote de la materia[3], pa- F
ra evitar, dice, que la divinidad pueda ser considerada causa de los males.

3. Y que los discípulos de Posidonio no apartan mucho al alma[4] de la materia, sino que como han aceptado que la esencia de los límites sea llamada divisible relativa a los cuerpos y que la han mezclado con lo inteligible, demues-

---

[1] Cf. 1016c y 1017A-B.

[2] Cf. 1014B, 1029D-E y 1030C.

[3] Esto es diametralmente opuesto a la tesis de Plutarco, Cf. B. Müller, «Eine Blätterverauschung bei Plutarch», *Hermes* 4 (1870), 390-403, citado por H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 351.

[4] Introducida por el autor del epítome que entiende el verbo como transitivo.

tran que el alma es la idea de lo extenso en todos los sentidos constituida conforme a un número que abarca armonía.
1031A En efecto, las entidades matemáticas están colocadas entre los principios inteligibles y las cosas sensibles, y, dado que el alma tiene un elemento eterno en lo inteligible y un elemento emotivo en lo perceptible[5], resulta que es la esencia intermedia. Conque se les ha pasado que el dios utilizó los límites de los cuerpos más tarde, cuando ya estaba hecha el alma, para la conformación de la materia, definiendo y ciñendo su dispersión y falta de cohesión con las superficies de los triángulos ensamblados. Pero mayor disparate es el hacer del alma una idea, pues la primera está siempre en movimiento, mientras que la otra es inmóvil, y porque ésta está libre de contaminación con lo sensible, mientras que
B aquélla está adherida al cuerpo. Además, el dios es de la idea imitador, como de un modelo, en cambio, del alma es, como de obra perfecta, artesano; y que Platón no considera la esencia del alma número, sino organizada conforme a número, se ha dicho antes[6].

4. Objeción común a[7] unos y otros es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que el alma es apta para formar juicios sobre lo sensible; en efecto la mezcla del principio inteligible ha infundido en ella pensamiento e inteligencia, pero opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocadas por las cua-

[5] En el tratado 1023B, todos los manuscritos excepto E y B dan, como también el epítome, *aisthētikón* en vez de *aisthētón*, conque el autor de éste pudo haber encontrado la lectura errónea en su original.

[6] En el tratado, a propósito de la interpretación de Crantor en 1013C-D, no en el epitome.

[7] Con grave perjuicio para el texto, el autor del resumen confunde el acusativo de Plutarco con un dativo.

lidades de lo corpóreo, eso nadie podría pensar que nace sin más de las unidades, las líneas y las superficies. Tanto más C cuanto que no sólo las almas de los mortales tienen la capacidad de conocer lo sensible, sino que dice[8] que también la del ciclo[9], cuando, al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, dice al moverse con todo su ser a qué es idéntico y de qué es diferente y, sobre todo, con respecto a qué, dónde y cómo se da el caso de que los seres sometidos a devenir son cada uno de ellos con respecto a cada uno y son influidos. En estas palabras hace también al mismo tiempo un esbozo de las diez categorías y las aclara más aún con las siguientes:

> un razonamiento verdadero» dice[10], «cuando se produce D acerca de lo sensible y que el círculo de la alteridad, avanzando derecho, informa de ello a toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad.

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo sensible y de formular opinión, que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que no se está

---

[8] *Timeo* 37a s. El epítome copia tan literalmente que acaba atribuyendo a Plutarco las citas que éste toma de Platón.

[9] Suple al alma del mundo de la que habla Plutarco en 1013D.

[10] *Timeo* 37b.

ocupando ahora[11] de la constitución del alma a secas, sino de la del alma del mundo a partir de la esencia disponible[12],
E la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar y de sentir de los seres sensibles[13], movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En efecto, la naturaleza que tenía la capacidad de pensar tenía también la de opinar, pero aquélla era inmóvil, impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente, mientras que ésta era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en
F movimiento y dispersa; pues lo sensible carecía de organización; era amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien, pues estaba en medio
1032A de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento.

5. En cierto modo también Platón[14] lo aclara así con sus palabras, pues dice[15]: «Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio: existen —y ello antes de que naciera el cielo—

[11] De nuevo alude a un pasaje, 1012B-C, donde Plutarco recogía literalmente *Timeo* 35a-b, que no ha sido recogido en el epítome.

[12] El epítome pasa al singular el genitivo plural del original.

[13] Nuevo error; éste consiste en haber pasado a genitivo plural lo que era dativo singular.

[14] El autor del *Epítome* acierta en este caso al sutituir el pronombre del tratado por el nombre de Platón.

[15] *Timeo* 52d.

ser[16], lugar y generación, tres realidades diferentes». En efecto, llama «lugar» a la materia como a veces «sede» y «receptáculo», «ser» a lo inteligible, pero «generación» cuando el mundo todavía no había nacido a ninguna otra entidad más que a la que se da en cambios y movimientos, situada entre lo que conforma y lo conformado, la cual transmite B aquí las imágenes de allí. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que percepción e imaginación correspondieran y encajaran con lo sensible y lo imaginable; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige afuera hacia lo perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en torno a sí misma y completa su traslación circular en torno a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resulta difícil de trabar la comunión de ambos, porque intenta unir lo divisible de los seres indivisibles y la constante movilidad de los que nunca se mueven[17] así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo. Mas no era la alteridad mo- C vimiento como tampoco la identidad reposo, sino principio de diferencia y desemejanza; que cada uno de ellos procede de un principio diferente, la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y con relación al alma se hace entonces la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas, y la alteridad al surgir en la identidad produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejem-

[16] Con WYTTENBACH acepto la corrección marginal del Basiliensis.

[17] Al pasar, como había hecho ya en 1031D, a genitivo plural los términos que en el original estaban en dativo singular, el autor del epítome deja la frase sin sentido.

plo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediata-
mente evidente la alteridad en la identidad con la traslación
de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden
D de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad,
mientras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo
contrario. El discernimiento, por su parte, tiene dos princi-
pios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal y la
sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particulares.
El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelec-
ción con relación a lo inteligible y opinión con relación a lo
perceptible, valiéndose como de instrumentos de los inter-
medios productos de la imaginación y de los recuerdos, de
los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros
identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movi-
miento de lo que se mueve[18] con relación a lo permanente,
E en tanto que la opinión es detención de lo sentido con rela-
ción a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el
recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y
sensación, mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en
movimiento en la diferencia de pasado y presente, porque se
vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

6. Y es menester que el proceso de constitución del
cuerpo del mundo tomara modelo de la proporción en la que
se ajustó el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el
fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar
F una con otra, tanto más cuanto que eran completamente pu-
ras y estaban totalmente inconexas; por eso colocó entre
ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y
empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por me-
dio de éstos mezcló y ensambló los otros con éstos y entre

[18] Por «lo inteligente» en el original.

sí. Pues bien, allí volvió a no congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con una de las otras e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* En la relación de pasajes figuran entre paréntesis las ocurrencias de nombres propios no respaldados por el texto griego original, pero que ha parecido oportuno introducir en la versión castellana por motivos de claridad.

ÍNDICE DE OBRAS MENCIONADAS POR PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DEL *TIMEO* DE PLATÓN MENCIONADOS EN LOS *TRATADOS PLATÓNICOS* DE PLUTARCO

ÍNDICE DE PASAJES DE LOS *TRATADOS ANTIESTOICOS* RECOGIDOS EN *STOICORUM VETERUM FRAGMENTA* (*SVF*)*

Las contradicciones de los estoicos

* En las notas a la traducción, se ha remitido a la cita exacta de los fragmentos de H. von Arnim (*SVF*) en aquellos pasajes donde Plutarco ofrecía *ipsissima verba* de Crisipo; Aquí recogemos todos los pasajes de los *Tratados antiestoicos* reunidos en *SVF*

Sobre las nociones comunes, contra los estoicos

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS PLATÓNICOS

TRATADOS ANTIESTOICOS

ÍNDICES